RAGIP PAŞA
2264

برائبتدريس هذه الحاشية في اواسط الربيع الاول سنه ١٤١٢

T.C.
MİLLİ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGIP PAŞA KÜTÜPHANESİ
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı: 2264

عبد الحكيم
سيلكوتی حضرتلرينك
شرح عقائد خيالیسی
اوزرينه تعليق بيوردقلری حاشيه
سنك هرنقدر بعضا نسخه‌سی
موجود ايسه ده بو دفعه فضلای كرام
ذوی الاحترامدن مرحوم وديتی وامام
زاده وسائر خواجه حضرتلرينك نسخه مصححه
ومحشيلرندن استنساخ وطلبه علومك
استفاده كثيره‌سنی موجب اوله‌جغندن
يكی برحاشيه طرزنده طبع اولنوب
دنيوی واخروی فائده
سی صاحبنه رجوعی
كافيدر

ده ياء
م يكن ياء يقرأ

واا نماجمع العرب الجيد والسيد على
خلاف القياس ودتی

بلا همزة

بقوله تعالى ولتستبين سبيل
الكثارة وتذكيره لا يقتضی تأنيث
ت الرحمة فی قوله تع قال هذا
الشمس فی قوله تع فلما رأى
كرا وفساده ظ والاصل
فی قوله تع ذلك بما
كثيرة المضمرات والمبهمات
ولذلك جاز الذی
ودتی

نومرو
٢٤٤

R.Y
2614

بسم الله الرحمن الرحيم

يا من تقدس ذاته عن احاطة الافكار وتنزهت صفاته عن ادراك الانظار نحمدك حمد انفرت
في رياض القدس زهراته وانتشرت في محافل الانس نفحاته ونصلي على من دني فوق مايسعه
الافهام واولى مالايحيط به الاوهام وعلى آله الذين كسفينة نوح عليه السلام من ركبها نجا
واصحابه الذين هم كالنجوم من اقتدى بهم اهتدى وبعد فيقول العبد المسكين عبد الحكيم بن
شمس الدين ان شرح العقايد النسفية للملك القمقام والقرم الهمام العالم الرباني سعد الملة و
الدين التفتازاني لكونه خير منتخب ومنتخب قد اشتهر به الفحول وتناولته ايدي القبول فاماطوا عنه
الغواشي وكتبوا عليه الحواشي ثم ان منها ما علقه الفاضل المحقق والالمعي المدقق للطف معنى حسن
مبانيه قد امتدت عليه اعناق الخواطر وسهر لاجله اعين الدياجر لكن ما اتوا بما يروي الغليل او يشفي
العليل لما ان ابكاره ابية عن خطبة كل خاطب ومخدراته محجبة لا تنجلي لكل طالب فصرفت برهة
من عنفوان الشباب في حل مبانيه وانتهبت فرصة عن اعين الزمان لتحقيق معانيه فقيدت اوابده
وآنست شوارده وحققت مقاصده وبينت مصادره وموارده آخذا بضبع
القاصرين ومجيبا عن شبهة الناظرين فجاء بحمد الله تعالى موافقا للمأمول وتم بعون
الله تعالى مطابقا للمسؤل ثم الحقته بخزانة من تقلد بايديه كواهل الاحرار وازال بكرمه
الضغينة عن الزمان عمر رباع الخافقين بحسن معدلته وشمل شمل الخلايق بلطف سلطنته وهو
النير الاعظم المرتقي في مدارج السعادة والسعد الاكبر المسعود بتاج الخلافة مالك رقاب الملوك
الجامع بين السلطنة والسلوك مؤسس مقاصد الفضل والعلم ومرصص قواعد الجود والحلم ماحي
الكفرة العتاة في الله تعالى حق الجهاد وجاعلهم حرز السباع في البوادي والوهاد مرجومين بقذف
النبال والرماح الهواطل حتى هتف الهاتف قل جاء الحق وزهق الباطل مربي العلماء
والصلحاء حامي الملة الغراء المؤيد بجنود من عند الله تعالى الاله المجازي ابو المظفر شهاب
الدين شاه جهان پادشاه فهو الذي يتولاه روحانية سيد المرسلين بالتربية والتكميل
بغير الوسائط لما فيه من صفاء السر من التعطيل والتبطيل الذي هو اجل الروابط فله
الرعاية الكبرى من حضرته والعناية الاخرى من دولته ولقد تأسى بهداه في جميع الاحوال حتى نودي
من وراء سرادقات الجلال ما اوتي احد مثل ما اوتيت عطاء من ربك بما اذريت فهو الملك
الولي القائم على القلب المجتهد والاحدي المستعد بترويج الدين الاحمدي من التجالي
جنابه فقد فاز شرفا عليا ومن صد عنه لم يجد نصيرا ولا وليا لا زال عتبته ملتزم الاكابر و...

تقدست
نسخه

يحيطه الاوهام
نسخه

والحبر المدقق
نسخه

محجبة لا تنجلي
نسخه

والسفت
نسخه

تقلد
نسخه

الغراء تأنيث الاغر كالحمراء تأنيث الاحمر بمعنى البياض ثم استعير لكل واضح معروف مشهور

3804

مسلم شفاه الجبابرة اللهم يا لطيفا بالعباد ويا رؤفا يوم التناد ارزقه الاستقامة
والسداد قوله الحمد لمستأهله اي لمستوجبه في الصحاح تقول فلان اهل لكذا ولا تقل مستاهل
والعامة تقوله لكن في القاموس استأهله استوجبه لغة جيدة و انكار الجوهري باطل وقال القاضي
في تفسير الفاتحة لا يستأهل لان يحمد آه فان قلت اسماء الله تعالى توقيفية ولم يرد المستأهل
في اسماء الله تعالى قلت اراد به المعنى الوصفي العام ذهابا الى انحصاره في ذاته لا ذاته المخصوصة
كما عبر عن ذاته بما في قوله تعالى والسماء وما بناها قصد الى الوصف اي شيء اتصف بالبناء دون ذاته
المخصوصة او اعتبر ورود احد المترادفين بورود الاخر وقد ورد في الحديث اهل النعمة والفضل
والثناء الحسن او اختار مذهب القاضي من انه اذا اتصف ذاته بصفة يجوز اطلاق اللفظ
الدال عليه اذا لم يوهم النقص وفيهما نظر قوله والصلوة فعلة من صلى اذا دعا وهو اسم
يوضع موضع المصدر تقول صليت صلوة ولا تقول تصلية درود فرستادن والسيد
من ساد قومه يسوده سيادة مهتر شدن فعيل جمع على سادة ككبرة وسراة ولا نظير لهما يدل
على ذلك انه جمع على سيائد بالهمزة مثل تبيع على تبائع وقال البصريون فيعل جمع على فعلة كانهم
جمعوا سائد كقائد وقادة وعلى سيائد بالهمزة على خلاف القياس كجيد والقياس بلا همزة كذا في
الصحاح وآل محمد قيل اتباعه وقيل امته وقيل اهل بيته وقيل آل الرجل ولده وقيل اهله الذي
حرمت عليهم الصدقة وفي رواية انس سئل النبي عم من آل محمد قال كل مؤمن تقي كذا في الشفاء
والصحب جمع الصاحب كركب وراكب من صحب يصحب صحبة وصحابة بمعنى صحبت كردن
ويارى كردن والمراد هم الذين طالت صحبتهم مع الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم مسلمين
وقيل بشرط الرواية وقيل هم مسلمون رأوا النبي عم فذكرها بعد الآل تخصيص بعد التعميم
او تعميم بعد التخصيص والسبل جمع السبيل وهو الطريق يذكر ويؤنث قال الله تعالى
قل هذه سبيلي وقال الله تعالى وان يروا سبيل الغي يتخذوه سبيلا والمراد بها سنته وادابه
واخلاقه فدونك جواب اما باعتبار الاخبار والاعلام وهو اسم فعل بمعنى خذ او ظرف
بمعنى قدامك والنبراس بكسر النون وسكون الباء الموحدة المصباح على الاول منصوب
على المفعولية وعلى الثاني مرفوع على الابتداء وايها الساري من السراية بمعنى شب رفتن
من حد ضرب منادى بحذف حرف النداء وقع معترضا شبه طالب اسرار العقايد النسفية
بدون هذا الكتاب بالساري في ظلمة الليل في تحيره وعدم الاهتداء الى مقصده وهذا الكتاب بالمصباح
في كونه آلة الاهتداء ثم استعمل لفظ المشبه به في المشبه ويجوز ان يكون استعارة تمثيلية على تشبيه

قوله يعني ان كونها توقيفية اذا اطلق العام بخصوصه واما اذا اطلق العام بعمومه فليست بتوقيفية وههنا يطلق العام بعمومه وان تحقق بواسطة القرينة الخارجة في ضمن الله تعالى لكن هذا في الاسماء التي هي الصفات كالمستأهل في الاعلام فهي توقيفية مطلقا السيد

قوله لان كل جمع اذا كان في اصله يعني في عين مفرده ياء لا يقرأ جمعه بالهمزة كمعايش واما اذا لم يكن ياء يقرأ بالهمزة كعطائر مصنف

وزائد وزادة وقالوا انما جمع العرب الجيد والسيد على جيائد وسيائد على خلاف القياس ودني

لان جمع فيعل فياعل بلا همزة

قوله قل الاولى التمثيل بقوله تعالى ولتستبين سبيل المجرمين اذ تأنيث اسم الاشارة وتذكيره لا يقتضي تأنيث المشار اليه ولا تذكيره والا لكانت الرحمة في قوله تعالى قال هذا رحمة من ربي مذكرة ولكانت الشمس في قوله تعالى فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي مذكرا وفساده ظ والاصل في ذلك ما ذكره البيضاوي في تفسير قوله تعالى ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون من ان تثنية المضمرات والمبهمات وجمعها وتأنيثها ليست على الحقيقة ولذلك جاز الذي بمعنى الجمع انتهى وخضتم كالذي خاضوا ودني

قوله بالمصباح والمعنى ايها الطالب المريد بازالة جهله خذ هذا الكتاب الشبيه بالمصباح حتى يحصل مطلوبك ولي

الهيئة بالهيئة كتاب خبر مبتداء اى هذا كتاب والجملة استيناف لبيان كونه نبراسا و
المكامن جمع مكمن من كمن كمونا اذا اختفى و وصفه بالخفية للمبالغة اى المواضع الخفية غاية
الخفاء والاوان الحين وللجمع آونة كزمان وازمنة والدعة السكينة والجادة بالجيم وتشديد
الدال معظم الطريق والايجاز كوتاه كردن سخن والتعمية عميت معنى البيت تعمية پوشيده
كردن ومنه المعمى من الشعر واصله من عمى الامر اذا التبس والالغاز من اللغز فى كلامه اذا عمى
مراده والاسم اللغز وللجمع الالغاز وحمت على صيغة المتكلم من حام الطائر وغيره حول
الشئ يحوم حوما وحومانا اى دار وما مصدرية رمت من يروم روما طلب عطفه
عليه واراد بالشين المسائل الحالية بالدلائل وبالسين الخالية عنها على ما ذكره قدس سره
فى حواشى المطالع اواراد الحروف المنقوطة وغير المنقوطة بذكر الخاص وارادة العام والمعنى
حين مارمت تصحيح الفاظه حرفا حرفا عن السقم اللفظى والمعنوى وفى الحقة اشارة الى ان فى خزانته
نفائس اخرى هذا الكتاب من ملحقاتها وتوابعها وفى بعض النسخ اتحفته وهو تصحيف
اذ الاتحاف لا يكون الى خزانة ولو سلم فالواجب اتحفت به بزيادة الباء فى الصحاح التحفة ما اتحفت به
الرجل من البر والعلى الرفعة والشرف فان ضممت قصرت وان فتحت مددت المثل بفتح الميم
والثاء المثلثة الصفة اقتباس من قوله تعـ وله المثل الاعلى فى السموات والارض الصاحب
مطلقا الوزير لانه يصاحب السلطان الدستور بضم الدال فارسى معرب وهو الوزير
الكبير الذى يرجع فى احوال الناس الى ما يرسمه واصله الدفتر الذى جمع فيه قوانين
الملك وضوابطه يطوى على صيغة المجهول من الطى بمعنى در نوردیدن من حد
ضرب الفج بفتح الفاء وتشديد الجيم الطريق الواسع بين الجبلين العميق ذو العمق وهو
قعر البئر او الفج الوادى وفى اختيار الفج اشارة الى كثرة الواردين على بابه مع تحمل المشاق
يستقبله من الاستقبال پیشواز شدن الآمال جمع امل وهو الرجاء عبر عن ذوى الامال بالامال
اشارة الى انهم لاعتمادهم على مكارم اخلاقه يصيرون حين التوجه الى بابه انفس الامال السحيق البعيد
باهت من المباهاة وهى المفاخرة التيجان جمع تاج والهام الرأس وللجمع هام والحلل جمع حلة
بضم الحاء وتشديد اللام ازار ورداء شبه التيجان والحلل باشخاص ذوى مفاخرة بسبب كمالاتهم على
طريق الاستعارة بالكناية واثبت لها المباهاة تخييلا والمقصود انه الوزارة والامارة قد تشرف
فى مقره وكملت بذاته ولعل وجه جمع تيجان والحلل الاشارة الى حيازة وجوه الوزارة والامارة
ولى فعيل من الولاية من حد حسب فى التاج الولاية والى شدن والنعت والى وفتح الواو هو الوجه

هو
سحه
قوله للمبالغة لكون الخفاء ملحوظا فى معنى المكامن فمعنى
الخفية كونها خفية حق
٢
قوله الحالية انما كنى بهما لان الشين مزينة بزينة
النقط الثلث والسين خالية عنها وزينة المسائل
بدلائلها وامثلتها قا
٨
قوله فى الحقة كتب فى الحاشية عدى الالحاق بالى
لتضمين معنى الرفع دلالة على علو طبقة تلك الخزانة
انتهى قال فى المختار خزن المال جعله فى خزانة و
جمعها خزائن انتهى وفى لا تفتح الخزانة ولا تكسر
القنديل والمراد بالخزانة خزانة الكتب وهى الآن
موجودة فى المدرسة التى بناها فى جنب جامعه وتا
٩
واما اذا قيد بالدار والكتب مثلا فلا يكون بمعنى الوزير
وانما وصفه بالاعظم احترازا عن سائر الوزراء لانه
لا يوصف به دتا
٦
واما الدفتر فعربى صحيح لا خلاف فى ذلك وانما
وصفه بالمعظم احترازا عن سائر الوزراء ويحتمل
ان يكون صفة مادحة وتا
٧
اشارة الى
وجه الشبه
يعنى انهم لا يجدون طريقا فى المحل المستوى لكثرة
الناس الراجعين اليه فيذهبون من الطريق
المحفوز كالوادى مه
الفرق بين الولى والنصير عموم وخصوص من
وجه لان الولى قد يضعف عن النصرة والنصير
قد يكون اجنبيا عن المنصور بيضاوى

الظاهر انه خبر مبتداء محذوف

ويجوز كسرها والولاية دوست شدن والنعت ولى وكسر الواو فى الوجه ويجوز فتحها
فعلى هذا الصواب والى لكن ذكر فى شرح المواقف فى الاسماء الحسنى الولى النصير وقيل هو بمعنى المتولى
للامر والقائم به الايادى جمع الايدى جمع اليد بمعنى النعمة فالنعم عطف تفسير له شبه هيئة
تربية للعلماء وترويجه للعلوم وحفظهما عن الضياع بهيئة من اخذ يد اخر عند المزلقة
وحفظه عن الوقوع فيها فقوله اخذ ايادى العلماء والعلوم استعارة تمثيلية الالوية جمع اللواء
بكسر اللام ممدودا العلم الصغير ويقال له البيرق وفى اختيارها على الاعلام اشارة الى احيائه
مراسم الشرع صغيرها وكبيرها والرسوم جمع رسم وهى العلامة عطف تفسير للالوية ويجوز
ان يخص الاول بما هو شعار الاسلام حائز بالحاء المهملة والزاء المعجمة اسم فاعل من
الحوز وهو الجمع حازه يحوزه حوزا وحيازة والمآثر جمع مأثرة بفتح الثاء وضمها وهى
المكرمة لانها توثر اى تذكر وتوثرها قرن عن قرن يتحدثون بها والمفاخر جمع مفخرة
بفتح الخاء وضمها المأثرة فهو تكرير الاول من غير لفظه للتقرير ويجوز ان يراد بالاول
المكارم الحسبية ومن الثانى النسبية يقال فخرته افخره فخرا اذا كنت اكرم منه ابا واما الاول
والاخر بدل عن الرياسات واللام عوض عن الضمير الراجع الى الرياسات واخرها وهو كناية عن احاطته
بجميعها والمدارج جمع مدرجة بفتح الميم وهى المذهب والمسلك النقاد فعال للمبالغة
من نقدت الدراهم اذا اخرجت عنه الزيف والمعارج المصاعد جمع معرج من عرج فى
الدرجة ارتقى والوقاد المشتعل من حد ضرب الطوق بفتح الطاء وسكون الواو والوسع
والطاقة وقوله بل عن حد الامكان اغراق خارج عن حد الامكان الدالة راه نمودن
والصيت الذكر الجميل الذى ينتشر فى الناس واصله من الواو انقلبت لانكسار ما
قبلها كانهم بنوه على فعل بكسر الفاء للفرق بين الصوت المسموع وبين الذكر المعلوم وصيت جلاله
فاعل يدل والوسم مفعوله وما تخيل بافيه والخيل والخيلة بنداشتن وطيف الخيال مجيئه بالنوم يقال طاف
الخيال يطيف طيفا ومطافا والخيال صورتى كه بخواب بينند والسامى فاعل من السمو وهو العلو
الناظورة مبالغة فى المنظور والديوان صاحب الدفتر المذكور واصله ذلك الدفتر من ورق ثم
الكتاب جمعته وقرنت بعضه الى بعض يعنى ان الوزراء ينظرون اليه دائما مترقبين لما يأمرهم
وقد يقال هو مبالغة فى الناظر يعنى الحافظ فالديوان بمعنى الدفتر كذا فى حواشى المطالع اصف
علم وزير سليمان عم استعارة للممدوح باعتبار وصفه المشهور من كونه وزيرا عظيما نافذ
الحكم جامعا المحاسن الافعال ومكارم الاخلاق طرا بضم الطاء وتشديد الراء المهملتين جميعا

انصابه
سحه
ويجوز ان يكون المراد بالالوية الاصول وبالرسوم الفروع
٣
بمعنى بعد
٨
فان قلت لم قدم المفعول على الفاعل ههنا قلت
لضرورة الشعر دتا
٧
وقال بعضهم الديوان مجلس للمناظرة ودار الكتاب
وموضع اجتماعهم والدفتر الذى يكون فيه اسماء الجند
وارزاقهم واصله دودان بواوين فقلبت واوه
الاولى ياء لسكونها وانكسار ما قبلها ودل عليه دواوين
فى جمعه ودويوين فى التصغير يرد ان الاشياء الى
اصولها وهو اسم اعجمى معرب وتا
٤
بمعنى الحامل على النظر اليه وتا
٤
يقال اجتمعت الدواوين فى موضع كذا وتا
٥
ثم اطلق على كل وزير اذا كان مشابها له فى بعض
اوصافه وتا

طيف وه الخيال هو ما حصل من الصور فى اثناء النوم

والضمير في به راجع لما كونه محمود اهل الفضل فاعل كفى والباء زائدة وبرهانا مفعوله ويجوز العكس والباء ح ليست بزائدة كما في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم كفى بالمرء اثما ان يحدث بكل ما سمع والباء في بكماله اما للملابسة فيكون الجار والمجرور حال من المبتدأ المحذوف اعني هو او للسببية وفي الاوج حال من ضمير كامل قدم عليه رعاية للوزن وبدر خبر المبتدأ المحذوف اى هو ملتبسا بكماله او بسبب كماله بدر كامل حال كون البدر في الاوج و الزاخر بالزاء والخاء المعجمتين والراء المهملة من زخر الوادي اذا امتد جدا وارتفع النوال العطاء والباء كما عرفت في بكماله في كل علم متعلق بمتبحر يقال تبحر في العلم اى تعمق وتوسع في فن متعلق بجماله اى باذائه و عالم بفتح اللام اى له من الحلم ما يكل العالم سحبان اسم رجل من بني وائل نسيبا بليغا يضرب به المثل في البيان عي على وزن فعل من يعجز عن افادة المرام من العي خلاف البيان وقد يقال عي في منطقه عيي ايضا فهو عيي على وزن فعيل وعي على وزن فعل ومعن بفتح الميم وسكون العين المهملة معن بن زائد الشيباني كان يجود العز والبليغ من البلوغ وهو الوصول من حد نصر والبخل ضد الجود والافضال الاحسان والتدبير في الامر ان ينظر الى ما يؤل اليه عاقبته والثاقب المضيء ترك مفعول يبذل قصدا للتعميم ليس يمسك لفظة مؤكدة له ولذا ترك العطف فكانما الفاظه من ماله في حق الانتفاع و البذل وفيه اشارة الى ان انتفاع الناس بماله وبذله اياه امر مقرر لاريب فيه والراح ابنوهي كردن الوجنات جمع وجنة مثلثة الواو وساكنة الجيم ما ارتفع من الخدين ومبرقع اسم فاعل من تبرقع اى لبس البرقع وفي جعل افعاله مطلقا برقع الانوار اشارة الى ان جميع افعاله جميلة فشا ماض من الفشو پراكنده شدن من حد نصر وترك المتعلق للتعميم الغرة بياض في جبهة الفرس فوق الدرهم وغرة كل شيء اوله واكرمه فعلى الاول استعارة بالكناية وتخييلية وعلى الثاني حقيقة والمقصود دعاؤه باحتياج الغير اليه دائما وفيه من المبالغة ما لا يخفى مدين قرية شعيب عليه الصلوة والسلام والمآرب جمع مأربة وهي الحاجة واضافة المدين اليه من قبيل لجين الماء والسبع ترشيح لذلك التشبيه والامة الجماعة وضمير منه للماء وفيه تلميح الى قوله تع ولما ورد ماء مدين وجد عليه امة من الناس يسقون فان رفعه عطف على الحقته والسماكان كوكبان نيران من الثوابت السماك الاعزل السماك الرامح واضافته الى القبول كلجين الماء وكذا كوكب الامل ولا يخفى ما في ذكر السعادة والكوكب والبروج من لطافة التلازم الشعر والله

ومضاف لا موصوف والمعنى لا حاجة لنا برهان دال على حسن خصاله لكون محموديته دليلا عليه وانا فعلى هذا فالدليل دليل لمي ود بني

اى في تشبيه الالفاظ بالمال دكى

ثم استعيرت لكل واضح معروف والمراد ههنا مطلق البياض دكى

9 يعنيه الفاضل الجلبي في شرح ديباجة المطول

قال المحشي الفريد عليه الرحمة المجيد في تعقيب التسمية بالتحميد اقتداء اقول وههنا بحثان الاول ان الاقتداء نفس التعقيب فلا يصح الظرفية وكذا العمل بالشارع والامتثال بالحديث والجواب ان التغاير الاعتباري كاف في صحة الظرفية وذلك متحقق ههنا كما لا يخفى وايضا يمكن ان يقال المراد قصد الاقتداء والعمل والامتثال ولا شك ان التعقيب عام بحسب التحقق من الاقتداء والعمل والامتثال فالتركيب من قبيل قولهم القسم الاول في المنطق ويمكن ان يقال ايضا الاقتداء عبارة عن التسمية والتحميد على وجه التعقيب فالتعقيب جزء من الاقتداء فالظرفية من قبيل كون الكل في الجزء كما في قولهم السرير في قطع الخشب وكما يقال الاقتداء عام لصدقه على كل اقتداء باسلوب من اساليب الكتاب فالتركيب من قبيل قولنا الانسان حيوان وكذا غيره فتامل والثاني ان هذا بعد قوله قال الشارح بعد ما يتمن بالتسمية الحمد لله مستدرك والاولى ان يقال قال الشارح بعد ما يتمن الحمد لله اقتداء بالكتاب الخ او يقال فيه اقتداء الخ اقول البعدية اعم من التعقيب ولا شك ان الاقتداء في التعقيب لا في مطلق البعدية فلا استدراك ولو سلم فغاية ما في الباب ان الكلام وضع الظ موضع الضمير ولم يعهد مثله الاستدراك مولانا الكفوي

والله ولي الاعانة وكفى به وكيلا جملتان انشائيتان لا انشاء لكستعانة به تعالى والتوكل عليه اورده دفعا لما يوهم ما سبق من التجاوز في حصول الامل الى قبول الممدوح كتابه رب يسر بالخير الحمد لله على نعمائه والصلوة على سيد انبيائه وعلى اله واصحابه واحبائه قوله النحرير في الصحاح النحرير العالم المتقن ونقل عنه النحرير البليغ في العلم كانه نحر الشيء علما وعملا وقد يقال نحرت كتابا كذا علما اى علمته حق العلم كذا ذكره الجاربردي في شرح الكشاف وما يقال انه لفظ يوناني فغير ثابت انتهى يعني ان النحرير بالمعنى المذكور مأخوذ باعتبار اصل اللغة من النحر وهو في اللبة مثل الذبح في الحلق والمناسبة الغلبة وانما قال كانه لعدم الجزم بالاخذ لجواز ان يكون موضوعا لهذا المعنى بالاصالة لكن تعميم النحرير بحيث يشمل العلم والعمل مما لا يظهر له وجه لان المأخوذ في النحرير ليس الا كمال العلم ولعل المراد به مزاولة العلم وتكراره فان الاتقان والبلوغ الى الكمال لا يحصل الا بها قوله عاملة الخ اى جزاء على المعاملة ههنا بمعنى العمل اختارها للتعدية والمبالغة والخطير ما له قدر كذا في الصحاح قوله بعد ما يتمن بالتسمية كلمة ما مصدرية وفي زيادة لفظة التيمن اشارة الى ان المتعلق الحقيقي للباء في بسم الله متروك اعني ملتبسا ومتبركا وما قيل ان متعلق الباء ابتدئ ليس معناه ان الجار والمجرور ظرف لغو واقع موقع المفعول لابتدئ بل المراد به انه ظرف مستقر واقع موقع الحال والعامل فيها ابتدئ هكذا افاده الشارح في حواشي التلويح ووجه ذلك بان المقصود التبرك في تصنيف الكتاب كله بسم الله لا بمجرد اوله قوله في تعقيب التسمية بالتحميد اى ذكر الحمد بعد التسمية فان مدخول الباء هو المعقب فان قلت هذه العبارة بعد قوله بعد ما يتمن بالتسمية مستدركة قلنا ربما يتوهم من ذلك ان النكات انما هي في ايراد الحمد لله بخصوصه وليس كذلك فان ايراد التحميد مطلقا بعد التسمية يتضمن النكات المذكورة وان تلك النكات المذكورة انما هي في ايراد التحميد بعد التسمية والختيار على شيء اخر من غير ان يكون لذكر التسمية مدخل اذ يجوز ان يكون معنى العبارة المذكورة قال الشارح بعد التيمن بالتسمية الحمد لله ولم يورد بعده شيئا اخر كذا على ما قاله الفاضل الهروي في حواشيه على المطول ان معنى قوله افتتح كتابه بعد التيمن بالتسمية بحمد الله انه افتتح بعد التيمن بالتسمية بالحمد لله ولم يورد بعده شيئا اخر اه ولا خفاء في ان الاجماع لم ينعقد على انه لا بد من ذكر الحمد لله بعد التسمية ولا يذكر بعدها امر اخر بل على انه اذا ذكر الحمد ذكر بعد التسمية على ما يدل عليه كلام الشارح في التلويح وان ليس الامتثال بالحديثين في ذكر الحمد دون امر اخر بل

من البلوغ على ما اشار اليه السيالكوتي في اخر الحاشية

قوله فتامل هذا الامر قد وقع من القائل المذكور ولعله اشارة الى ضعف التوجيه الذي ذكره بان يقال مجرد عموم الاقتداء لا يفيد شيئا في المقام فانه وان ثبت المغايرة بين الاقتداء والتعقيب لا يثبت ظرفية احدهما للاخر بل لا بد من شيء اخر يصحح الظرفية كالجزئية والكلية كما في مادة الانسان والحيوان وهو منتف ههنا فتامل

نعم الا ان كمال لا يحصل الا بالعمل بموجبه ومقتضاه الا ترى ان عالم الطب لا يكون متقنا في علم الطب الا بالعمل به واستعماله ملائمة في المعالجة وكذا عالم معاملات الفقه وعباداته كما لا يخفى على العالم الفاضل

والمنقول بقوله ربما يقال المحشي البهشتي وبقوله يقال هو السيالكوتي وبقوله قد يقال هو الفاضل العصام و بقوله وقد يقال هو الكستلي وبقوله وقيل هو المحشي كمال الدين وبقوله قد قيل هو المحشي قل احمد وبقوله قيل بلاوا و هو المحشي عبد الرحمن او لغيره من غير المذكورين

قلت مراده بالعمل بقرينة الاكتفاء في مفهوم النحرير على اخذ العمل عمل القوة المفكرة اى تصرفاتها بتركيب المقدمات وتحليلها كما ان مراده بالعمل في قوله علما نفس العلم بالمعلومات لا مع الترتيب ولا شك ان من له علم بالمعلومات كثيرة ليس له ذلك التصرف فهو كالعالم لا حذاقة له في الطلب فاخذ الرداء كما تقتضيه ما في البليغ من المبالغة

المظ ان كان للتشبيه لا للظن والاشارة الى العلاقة بين المنقول منه والمنقول اليه وان المشابهة فاذن خلاف متبادره

وذكر بعض المتاخرين في حاشية التلويح ان المناسبة هي ان القتل يظهر به ما في باطن الحيوان ولا يخفى انه هو الاظهر

يعني لتوهم ان النكات في التحميد فقط لا التسمية كما كان في حواشي المطول

قوله باسلوب الكتاب ولم يقل بالكتاب لان المتبادر من الاقتداء بالكتاب هو الامتثال بمضمونه والمراد ههنا هو الاقتداء به في اسلوبه لا الامتثال بمضمونه فافهم قوله وامتثال الخ اه ان كل واحد من النكات الثلث مستقلة وانما قد قيل من انه الاستقلال في الاخير فان الامتثال انما هو في الذكر الابتدائي لا في التعقيب فربما يقال في رده انه على تقدير حمل البداء في حديث التسمية على الحقيقي وفي حديث التحميد على الاضافي لا شك ان الامتثال في التعقيب وعلى تقدير الحمل على حمل اخر يوجد الذكر الابتدائي في ضمن التعقيب فلا غبار

مولانا اللكفوي

قوله المحشي المراد من المحشي المدقق قول احمد ومن الفاضل المحشي قره كمال ومن بعض الافاضل عصام الدين ومن الفاضل الجلبي بحر الافكار وهو بالحاء المهملة لا المعجمة ودينه

لكن على هذا لو قدم قوله وامتثال اه على قوله وعمل بما شاع لكان اولى ويمكن توجيهه بما لا يخفى حلبي

وعنوان قوله وما يتوهم آه متعلق بقوله وامتثال فلو قدمه على قوله وعمل بما شاع فاما ان يذكره قبل قوله وما يتوهم اه او بعده فعلى الاول يلزم فصل المتعلق عن المتعلق بالاجنبي وعلى الثاني يلزم انفصال الادلة وطول المسافة بينهما منه

بل في ذكرهما قال المحشي المدقق انما ذكره بعد قوله بعد التيمن بالتسمية لانه لا اقتداء في تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد اذ لا معنى للتيمن في حق الملك المجيد اقول ذكر القاضي البيضاوي في تفسير سورة الفاتحة بعد حمل الباء في التسمية على الملابسة هذا اي التسمية وما بعده الى اخر السورة مقول على السنة العباد فعلى هذا يتحقق تعقيب تيمن التسمية بالتحميد في الكلام المجيد بدون لزوم التيمن في حق الملك المجيد ثم لا يخفى على ذي فطنة ان كل واحد من النكات مستقل فان التعقيب اسلوب الكتاب المجيد وما انعقد عليه الاجماع وان لم ينعقد على ذكرهما وفيه امتثال بحديثي الابتداء فلا حاجة الى ما قيل ههنا امور ثلثة احدها الابتداء بالتسمية والثاني تاخير التحميد من التسمية والثالث جمع التسمية والتحميد وفي الاول عمل بما شاع وفي الثاني اقتداء باسلوب الكتاب وفي الثالث امتثال بالحديثين وبما ذكرنا ظهر انه ليس ترك التحميد بعد التسمية على ما فعله بعض المصنفين خرقا للاجماع لانه انما انعقد على التعقيب واما لزوم عدم الامتثال فمدفوع لانه صرح بعض شراح البخاري بان في صحة حديث التحميد مقالا فلا يصلح للحجة وقد وقع كتب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الى الملوك وكتبه للقضايا مفتتحة بالتسمية دون التحميد ولانه ذكر الامام النووي في اول شرح المسلم انما بداء بالحمد لحديث ابي هريرة رض كل امر ذي بال لم يبدأ فيه بحمد الله فهو ابتر وفي رواية بالحمد فهو اقطع وفي رواية اجذم وفي رواية لا يبدأ بذكر الله وفي رواية بسم الله الرحمن الرحيم ثم ذكر في باب كتابه صلعم الى هرقل بالتسمية فقط ان المراد بالحمد ذكر الله لانه عليه الصلوة والسلام صدر الكتاب بالتسمية فقط دون التحميد ولهذا ذهب الشيخ ابن الحاجب الى ان لفظ الحمد انما يحتاج اليه في الخطب دون الرسائل والوثائق ولان الحمد حقيقة ليس الا اظهار صفات الكمال وهو حاصل في التسمية واعترض الفاضل الجلبي على هذا الوجه بانه انما يتم لو كان عبارة الحديث بحمد الله على ما سمعنا من الاستاذين فلا يتم الامتثال الا بذكر العبارتين اقول لا يخفى انه ليس المراد بالحمد لله هذا اللفظ خاصة بل ما يؤدي مؤداه والا لم يكن المبتدئ بحمد الله وغيره مبتدئا بالحمد لله وممتثلا مع انه خلاف المقرر عند الكل على انك قد سمعت اختلاف الروايات فوجه الجمع ان يحمل في كلها على اظهار صفات الكمال قيل انما المامور به في الحديثين هو الابتداء بهما دون التعقيب فلا يتحقق الامتثال به اقول ان اراد بقوله ان المامور به الابتداء مطلق الابتداء سواء كان في ضمن التعقيب او لا فلا شك ان التعقيب يستلزم الامتثال بهذا المعنى وان اراد الابتداء بشرط عدم التعقيب فهو بالتسلم ممنوع ولذا قيل ان الام

قوله فالاقتداء اه عنوان الاقتداء باسلوب الكتاب يصح ان يكون اشارة الى علة الكل كما لا يخفى فتخصيصه بلا مخصص وكذا العمل بما شاع وبما وقع عليه الاجماع ويجوز ان يكون الامر بالتامل في اخر الحاشية اشارة الى هذا فتدبر منه

قوله والامتثال اشارة الى علة الثلث قال القائل المذكور وعلى هذا لو قدم قوله وامتثال اه على قوله وعمل بما شاع لكان اولى ويمكن توجيهه بما لا يخفى فتامل اقول لعل ذلك التوجيه الممكن هو ان يقال اخر قوله وامتثال اه لكونه طويل الذيل منه

قوله والثالث عقيبها به جعله ثالثا لانه نسبة بينهما والنسبة متاخرة عن المنتسبين منه

الواو بمعنى مع ان حل حاصة على الانفراد والا فهو بمعنى او تدبر منه

اقول ان هذا ذكره المحشي في الهامش لكن المذكور فيه والثاني التعقيب بالحمدلة ولي

قيل ههنا امور ثلثة الاول التسمية الثاني الجمع بينها وبين التحميد والثالث تعقيبها به قال اقتداء اشارة الى علة الاول والعمل اشارة الى علة الثالث كما هو الظاهر والامتثال اشارة الى علة الثاني وهذا احسن من جعل الدعوى واحدا مستدلا بالادلة الثلثة فانه يرد عليه ح انه لا تقريب في الدليل الثالث انتهى فتامل مولانا اللكفوي

اشارة الى ان الوجه المذكور ساقط بتمامه فلا يتم دعوى الاحسنية منه

قوله كما هو المشهور الظاهر ان مرجح هو الدفع باحد الحملين وربما يقال انه هو الحمل الثاني قد يقال ولك ان تحمل الابتداء في كلا الحديثين على الاضافي بل هو الراجح اقول فيه مثل ما مر فتدبر وقد تحصل لك من ههنا توجيهات اربعة بعضها اولى من بعض الاول حمل الابتداء في كلا الحديثين على العرفي والثاني حمله في احدهما على الحقيقي وفي الاخر على العرفي والثالث حمله في احدهما على الحقيقي وفي الاخر على الاضافي والرابع حمله في كليهما على الاضافي فتدبر قوله او يحمل على الحقيقي اي حمل الابتداء في حديث التسمية على الابتداء الحقيقي وحمله في حديث الحمدلة على الاضافي كما هو المستفاد من ترتيب كتاب الله تع وعما شاع بل وقع عليه الاجماع ولم يصرح بهما المحشي لانفهام المراد ولكفاية العموم في المقام قد يقال الابتداء الحقيقي انما يكون باول جزء من الاجزاء كالباء في البسملة فلا يمكن حمل الابتداء في شيء من الحديثين على الحقيقي اقول الباء للالصاق والبدء الحقيقي الذي لم يسبق عليه شيء ملتصق بالبسملة لصوق الداء بالرجل في قولك به داء ولا ينافيه حصول الابتداء الحقيقي باول اجزاء البسملة ولا لصوقه به اولا وبالذات قوله اي حمل الابتداء آه هذا مبني على كون البسملة جزء من المبتداء واذا لم يكن جزء بل كان اول الاجزاء هو الحمدلة كان الابتداء الحقيقي بالحمدلة واما البسملة فلا يكون الابتداء بها حقيقيا ولا اضافيا او تحققها قبل تحقق الابتداء بالمبتداء ح والكلام في الابتداء به بل يكون الامر ح بالعكس اي يكون البسملة بالابتداء لا الابتداء بها كما يظهر بالتامل فتامل منه

قوله فتدبر اشارة الى ان ههنا احتمالا خامسا وهو حمل احدهما على العرفي والاخر على الاضافي منه

اقول الابتداء الحقيقي باحدهما انما ينافي الابتداء الحقيقي بالاخر اذا لم يكن تضمن احدهما الاخر او كان المراد في الحديثين هو الحمد والتسمية الصريحين كما هو الظاهر من بعض الروايات واما اذا امكن التضمن او كان المراد اعم من الصريحي والتضمني فلا بل يمكن الابتداء الحقيقي بالتسمية والتحميد معا كما لا يخفى وكل منهما محل نظر لكفوي

اي من الامرين المذكورين محل نظر وذلك لانهم صرحوا بالبسملة تتضمن الحمد لله فانه هو الوصف بالجميل وذلك متحقق في البسملة حتى اجابوا بذلك عمن اكتفى بالبسملة وبان الاتيان بما يدل على وصفه تع بالجميل من غير صريح الحمد امتثال لحديث الحمد لله قال البركوي في شرح اربعين هذا الحديث الشريف دل على ان السنة تحصل بذكر اي اسم كان من اسمائه تع ولذا قال في المحيط لو قال في ابتداء الوضوء لا اله الا الله والحمد لله واشهد ان لا اله الا الله يصير مقيما بالسنة وفي الهداية لو قال عند الذبح سبحان الله والحمد لله يريد البسملة حل ومعنى الحمد هو الثناء على الجميل على قصد التعظيم يوجد في البسملة وغيرها مما ذكر من امتثاله والسنة في التلاوة مطلق الاستفادة بالله تع فيحصل بها ذكر اسم الله تع في الحمدلة وفي الصلوة لا بد من ذكر اسم الله تع في ابتدائه به يحصل الحمد ايضا لما بينا واما ذكر بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله فمستحب ان لم يمنع مانع للسنة انتهى منه

واما اذا كان الجار والمجرور ظرف مستقر واقعا موقع الحال يعني اذا كان الباء للاستعانة او للملابسة لم يكن معناه هذا ح

قوله باعتبار انه يتوسل اه فيه ان ما يتوسل ببركته لا يكون مقصودا بالذات كما لا يخفى ولا جزءا ايضا فيعود المحذور منه كفوي

بهما يستلزم الامر بالتعقيب اذ لا يتحقق الابتداء الذكري بهما بدون التعقيب قوله وما يتوهم من تعارضهما آه وجه التعارض ان البدء والابتداء معناه التصدير ومعنى بداءة الكتاب بكذا جعله في اوله بناء على ان الجار والمجرور واقع موقع المفعول به وهو لا يتصور بالامرين فالعمل باحد الحديثين يفوت العمل بالاخر قوله فمدفوع اما بحمل الابتداء على العرفي يعني ان المراد بالابتداء في الحديثين العرفي وهو ذكر الشيء قبل المقصود وهذا امر ممتد يمكن الابتداء بهذا المعنى بامور متعددة من التسمية والتحميد وغيرهما وهذا المعنى قد يتحقق في ضمن الابتداء الحقيقي وقد يتحقق في ضمن الابتداء الاضافي فلا حاجة الى ما قال الفاضل الجلبي من ان المراد حمل الابتداء الواقع في حديث العرفي اذ هو تخصيص بلا فائدة بعيد عن عبارة المحشي اذ المناسب ح ان يقول اما بحمل الابتداء في احدهما على الحقيقي وفي الاخر على العرفي او الاضافي قوله او بحمل احدهما على الحقيقي آه المراد بالابتداء الحقيقي ما يكون بالنسبة الى جميع ما عداه وبالاضافي ما يكون بالنسبة الى بعض ما عداه فيكون على قياس معنى القصر الحقيقي والاضافي فلا يرد ما قيل ان كون الابتداء بالتسمية حقيقيا غير مطابق للواقع اذ الابتداء الحقيقي انما يكون باول اجزاء التسمية اذ الابتداء الحقيقي بالمعنى المذكور لا ينافي ان يكون بعض اجزائها متصفا بالتقديم على البعض كما ان اتصاف القرآن بكونه في اعلى مرتبة البلاغة بالنسبة الى ما سواه لا ينافي ان يكون بعض سوره ابلغ من بعض قوله ولك ان تجعل الباء للاستعانة آه يعني ان المراد بالابتداء في كلا الحديثين الابتداء الحقيقي والباء في قوله بسم الله وبحمد الله ليس صلة للابتداء بل هو للاستعانة فيصير المعنى ان كل امر ذي بال لم يبدأ ذلك الامر بالاستعانة بالتسمية والتحميد يكون اجزم واقطع ولا خفاء في انه يمكن الاستعانة في امر بامور متعددة فيجوز ان يستعان في الابتداء ايضا بالتسمية والتحميد بل بامور اخر لكن يلزم ان لا يكون شيء من الحمدلة والبسملة جزءا من المبتدأ اذ لا يجوز الاستعانة في الشيء بجزئه اذ لا يكون جزء الشيء آلة له ويمكن ان يلتزم ذلك ومن ادعى الجزئية فعليه البيان ويلزم ترك التادب في بسم الله بجعله آلة لكن قال السيد الشريف قدس سره في حواشي الكشاف ان كون اسم الله آلة ليس الا باعتبار انه يتوسل اليه ببركته فقد رجع الى معنى التبرك وقد رجح الاستعانة بانه يدل على ان الفعل بدون اسم الله كلا فعل فهو اولى من هذه الحيثية من الحمل على التلبس قيل فيه نظر لان الكلام في ان الابتداء مستعينا بامر ينافي الابتداء مستعينا بامر اخر وان لم يكن بين الاستعانتين تناف وههنا كذلك لان الابتداء مستعينا بالتسمية يوجد في ان التلفظ بالتسمية دون الابتداء مستعينا بالتحميد وبالعكس اقول لا نسلم ان ابتداء شيء باستعانة التسمية يوجد

وفيه النظر المذكور ليس مبنيا على ان الابتداء مستعينا بالتسمية يوجد في آن التلفظ بها فقط حتى يدفع بمنعه بل هو مبني على ان الابتداء مستعينا بها يوجد في
آن التلفظ بها بدون ان يوجد الابتداء مستعينا بالحمدلة وبالعكس ثم اقول هذان الجوابان على تقدير صحتهما مبنيان على ان لا يكون البسملة جزء من
المبتداء ومبنى السؤال على ان يكون جزء منه فبينهما منافرة ولا شك ان البسملة اذا كانت جزء من المبتداء يوجد الابتداء بالاستعانة بالتسمية في آن
التلفظ بها ويفوت بالاستعانة بالتحميد ولا يمكن الجمع بينهما فالجواب ليس الا بالالتزام لعدم جزئيتها قوله او للملابسة وقد يقال لا يصح جعل الباء في الحديثين
للملابسة لان باء الملابسة تفيد تلبس الفاعل او المفعول بالمجرور بالباء حال التلبس بالفعل المذكور كما في قولك خرج زيد بعشيرته واشتريت الرحل
بادواتها فيكون المعنى وجوب تلبس الفاعل بذكر اسم الله تع حال تلبسه بعمل اول جزء من الامر المشهور فيه فيلزم ح ان يكون ما به الابتداء مجموع البسملة
والجزء الاول من الامر المشروع فيه لا البسملة وحدها فيفوت المعنى المراد من الحديث هو وجوب تصدير الامر ذي البال بسم الله تع وجعل ذكره اول عمل
على انه لا يمكن ذلك التلبس في بعض الافعال كالتلاوة والاكل والشرب من الافعال التي تمنع عن ذكر اللسان فح يؤدي الى التكلف بما لا يطاق اقول يمكن
الجواب عن اصل الاعتراض بانه لا دلالة في الحديث الشريف
على وجوب الانفراد ولو تنزلنا عن ذلك قلنا على تقدير كون
البسملة جزء من المبتداء يوجد الانفراد فلا يلزم المحذور
فان قلت فعلى هذا لا يمكن التلبس بالحمدلة فيعود
اصل المحذور وهو التعارض بين الحديثين قلت قدمر
ان البسملة متضمن للحمد فلا غبار وعن العلاوة بان المراد
هو التلبس بالتبرك بناء على انه امر مستمر من اول الذكر الى
ان الابتداء بالملق بل الى اتمامه كما اشار اليه الشارح في
التلويح فتأمل كفوى

هذا الجواب عين الجواب
الاول مآلا فلا وجه لذكره
او لا ثم ذكر ذلك الجواب
ثانيا

ثم قال المحشي المدقق وايضا هذا القائل ان سلم
امكان الاستعانة بين الشيئين بشيئين في آن واحد فلم
لم يسلم ذلك في آن الابتداء وان لم يسلم ذلك فوجه النظر
ذلك اي لا نسلم الاستعانة لانه لا يمكن هنا لا ما ذكر تأمل
وهذا النظر يتوجه على تقدير جعل الباء للملابسة اذ الملق
ان الابتداء ملابسا بامر لا يجامع الابتداء ملابسا بامر
اخر في آن واحد فتذكر ما مر من الدليل قل احمد

اقول ما ذكره القائل هو عدم تسليم امكان الاستعانة
بشيئين في آن واحد كما يدل عليه صريحا قوله لان الابتداء
مستعينا بالتسمية يوجد في آن التلفظ بالتسمية
دون الابتداء مستعينا بالتحميد فهو الترديد من المحشي
عجيب ولعل المحشي اشار الى ضعف الترديد بقوله
تأمل قطب الدين

لعل وجه التأمل ان تسليم امكان الاستعانة بشيئين
بناء على ان المراد بالاستعانة بشيئين في آن وقوع الاستعانة
بشيئين في آن واحد لا انشاء الاستعانة بشيئين معا
كما يدل عليه قول السائل وان لم يكن بين الاستعانتين
تنافيا والجواب ايضا والسؤال مبني على ان الكلام ليس
في الاستعانتين بل في الابتداء مستعينا بامرين فيكون الامر
بالتأمل الى ضعف الجواب ويجوز ان يكون وجه التأمل
ان الاستعانة بشيئين معا ممكن بان يجعل احدهما جزء
ويذكر الاخر بلا فصل فيكون انتهاء البسملة ابتداء
الحمدلة فيكونان في آن واحد فعلى هذا يكون الامر
بالتأمل اشارة الى دقة الجواب وضعف السؤال
عبد الرحيم

قوله ومبنى السؤال على ان يكون جزء منه وذلك
لدلالة قوله لان الابتداء مستعينا بالتسمية يوجد
في آن التلفظ بالتسمية اه على ذلك كما لا يخفى
منه

في آن التلفظ بها فقط فان الاستعانة بهما تبقى وتستمر الى تمام الامر المشروع فيه وكذا
الحال في الاستعانة بالتحميد اذ ليس الاستعانة بهما الا الاستعانة بالتبرك الحاصل بذكرهما وهو باق من
اول المشروع فيه الى آخره ولو كان الاستعانة في آن التلفظ فقط يلزم ان لا يكون الامر المشروع
فيه متصلا بذكر البسملة مستعانا بها لعدم وجود التلفظ بالتسمية وقت الشروع في
ذلك الامر نعم هذا الاعتراض جار على تقدير الملابسة على ما يأتي مع دفعه ولعل منشأ
الاعتراض توهم ان الاستعانة بهما مثل الاستعانة بالآلات الصناعية حيث
ينقطع الاستعانة بها عند تركها واجاب المحشي المدقق بان معنى الابتداء مستعينا
بالتسمية والتحميد الابتداء حال كون المبتدئ بحيث كان قد وقع منه الاستعانة بهما لعدم تخلل
ثالث بين الابتداء وذكرهما قوله او للملابسة الخ اي يجوز ان يكون الباء في الحديثين للملابسة
والابتداء محمول في كليهما على الحقيقي فيكون المعنى كل امر ذي بال لم يبدأ ملتبسا بسم الله و
حمده يكون اجذم واقطع اي لو بدأ ذلك الامر ولا يكون ذلك الشخص او ذلك الامر ملتبسا
حين الابتداء بهما يكون اجذم واقطع قوله ولا يخفى ان الملابسة الخ دفع للاعتراض مقدر
وهو ان يقال ان التلبس بهما حين الابتداء محال لان التلبس بهما لا يتصور الا بذكرهما
معا وهو محال فلو ابتدأ حين ذكر التسمية والتلبس بها لا يكون متلبسا بالتحميد ولو
عكس لا يكون متلبسا بالتسمية وحاصل الدفع ان الملابسة معناها الملاصقة والاتصال
وهو عام يشمل الملاصقة بالشيء على وجه الجزئية بان يكون ذلك الشيء جزأ لذلك الامر المبتدأ
ويشمل الملاصقة بان يذكر الشيء قبل ذلك الامر بدون تخلل زمان متوسط بينهما فيجوز ان يجعل
الحمد جزأ من الكتاب ويذكر التسمية قبل الحمد ملاصقا به بلا توسط زمان بينهما فيكون آن الابتداء
ان تلبس المبتدئ بهما اما التلبس بالتحميد فظ لان آن الابتداء بعينه آن التلبس بالتحميد
لان ابتداء الامر بعينه ابتداء التحميد لكونه جزأ منه واما بالتسمية فلكونهما مذكورة قبله
بلا توسط زمان ولم يرد المحشي بقوله آن التلبس بهما آن الابتداء آن المصاحبة والمقارنة
بهما حتى يرد عليه ان كل واحد من التسمية والتحميد زماني لا يمكن اجتماعهما في زمان
واحد فالتلبس باحدهما قبل التلبس بالاخر فكيف يتصور مقارنتهما ومصاحبتهما في آن
واحد قال المحشي المدقق وفيه ان كون الملابسة التي هي معنى الباء بمعنى الاتصال محل بحث
مع ان الظاهر المقصود من الحديث على تقدير الملابسة ملابسة المبتدأ والمبتدأ به بهما ملابسة
الابتداء بهما اقول ذكر الشيخ المحقق جلال الدين السيوطي في شرحه للالفية قال اصحابنا باء الملابسة

قوله ولما كان الملابسة التي هي معنى الباء مشهورا فيما بينهم في معنى المقارنة والمصاحبة وهذا المعنى لا تعم ما ذكر قبل الابتداء وجه بعضهم بان
الملابسة على معنيين احدهما المقارنة والمصاحبة والاخر الاتصال والمراد ههنا هو المعنى الثاني وقد قيل في الرد عليه كون الملابسة التي هي معنى الباء بمعنى الاتصال
محل بحث ويقال في الجواب صرح به السيوطي في شرحه لالفية ابن مالك اقول قد تتبعت ذلك الشرح ولم اجد منه ذلك التصريح فتدبر وقد قيل ينبغي ان يوجه
العموم بان يقال معنى الابتداء ملابسا بالتسمية والتحميد هو الابتداء حال كون المبتدئ بحيث كان قد وقع منه الملابسة بهما وان كان قبل الابتداء لكنه لا يلائم
قوله بلا فصل وكذا لا يلائمه اعتبار الجزئية اقول بل لا يلائمه قوله فيكون آن الابتداء آن التلبس بهما كما لا يخفى ثم اقول فيما ذكره هذا القائل نظر فان
الظاهر على تقدير كون الباء للملابسة ان يكون الجار مع المجرور حال من نائب الفاعل وهو المبتدئ فيكون المعنى كل امر ذي بال لم يبدأ حال كون ذلك
الامر ملابسا بهما فلا يصح ما ذكره من التوجيه بل يستدعي ما ذكره ان يصح قولنا جائني زيد راكبا اذا كان زيد ركب امس وجاء اليوم ولا يقول به احد فتدبر
ثم ان توجيه الملابسة بما ذكره المحشي لا يجري فيما لا يمكن جعل احدهما جزء من المبتداء كالتلاوة والاكل والشرب ونحو ذلك فلا يتم ذلك التوجيه وربما يقال
حديث التحميد عام خص منه البعض والكلام بالنسبة الى ما في بدئه يجمع بين التسمية والتحميد وانت خبير بانه مما لا يجري عليه فانه تخصيص للسنة بلا مخصص
تخصيص الكلام بما ذكره يخرجه عن الانتظام بل لا يتم شيئا
في المقام فالوجه بعد جعل الباء للملابسة حملها على ملابسة
التبرك او على الاعم من الملابسة الحقيقية والحكمية فانه
ح لا حاجة الى جعل احدهما جزء ولا اخراج باء الملابسة
عما هو المشهور في معناها وحملها على معنى الاتصال الذي
اثباته لباء الملابسة ثم اثباته في جميع المواد دون خرط
القتاد فتأمل بالانصاف وترك الاعتساف كفوى

قوله والمراد ههنا هو المعنى الثاني ثم قال الوجه المذكور
فعلى هذا يكون آن وقوع الابتداء آن ذكر الابتداء فيصدق
على ذلك الابتداء انه ملابس اي متصل بالحمدلة وهو ظ
اذ بالبسملة ايضا لان الحمدلة متصلة بها بمعنى انها ذكرت
عقيبها بلا فصل فيكون الابتداء متصلا بالبسملة ايضا
والصعوبة التي ترى في هذا المقام ناشئة عن اخذ الملابسة
بالمعنى الاول لانه ح لم يستقيم قوله ويذكره قبل الابتداء
فان الشيء لا يلابس الشيء الذي وقع ذكره قبل حدوثه وقد
قيل في رده ان الظ ان الملق من الحديثين على تقدير جعل
الباء للملابسة ملابسة المبتدئ او المبتداء بالبسملة والحمدلة
لا ملابسة الابتداء بهما كما ذكره الموجه المذكور ويقال في
الجواب ان المبتدئ والمبتداء ملابس بالابتداء والابتداء
ملابس بهما فكانا ملابسين يعني انه اذا كان الابتداء ملابسا
بالبسملة والحمدلة كان المبتدئ والمبتداء ملابسين فانهما
ملابسان بالابتداء والابتداء ملابس بالبسملة والحمدلة
والملابس بالملابس ملابس فما ذكره الوجه لا يفوت الملق
من الجانبين بل يثبت فيه تأمل فليتأمل منه

واجاب عنه استاذنا المصنف النحرير بانه انما لم يحمل الاستعانة
على حقيقتها لمانع واما الملابسة فلا مانع فيها عن
الحمل على حقيقتها فالحاجة باقية وقلت عليه بانه ح
يلزم تخصيص الامر بابتداء الحمد بما هو من قبيل الالفاظ
مع ان المأمور به الابتداء في كل امر ذي بال واجاب
ما عداه يجوز ان يكون ثابتا بالقياس فافهم محمد اسعد

قوله على وجه الجزئية وقد يقال تلبس الفاعل بالجزء المتلبسة
بفعله وذلك غير التلبس المستفاد من باء الملابسة
بل ذلك هو التلبس المستفاد من اسناد الفعل الى
فاعله فلا يصح تعميم باء الملابسة اقول قد عرفت ان
التلبس المستفاد من الباء الحديث الشريف هو
التلبس الامر المبتداء فهو تلبس المفعول بجزئه لا تلبس
الفاعل بجزء المفعول فلا ينافي تعميم على ان كون تلبس الفاعل
بالجزء غير التلبس المستفاد من الباء عند دخولها على الجزء هم وجواز دخول
باء الملابسة على الجزء مستفاد من تجويز البيضاوي في تفسيره وكون
باء البسملة للملابسة مع ان البسملة جزء من القرآن عنده
وبالجملة يكفينا القول بالقبول من قبيل العلماء والفحول كفوى

نوعان احدهما الباء التي لا يصل الفعل الى مفعوله الا بها نحو مررت بزيد لما التصق المرور
بمكان بقرب زيد جعل كانه ملتصق بزيد والاخر الباء التي تدخل على المفعول المنصوب
بفعله اذا كانت تفيد مباشرة الفاعل المفعول نحو امسكت بزيد الاصل امسكت زيدا
فادخلت الباء ليعلم ان امساكك اياه كان بمباشرة منك بخلاف نحو امسكت
زيدا بدون الباء فانه يطلق على المنع من التصرف بوجه من غير مباشرة انتهى فعلم ان
باء الملابسة تستعمل بمعنى الاتصال بلا فصل كما في مررت بزيد وبمعنى المقارنة والمباشرة
بمدخولها كما في امسكت بزيد فاندفع البحث الاول واندفع ما اورده بعض الفضلاء
ان باء الملابسة تستدعي صدور الفعل عن فاعل الفعل الذي هو في حيزه وتعلقه بمفعوله
حال تلبسه بمجرورها ومن البين المكشوف ان ذلك يأبى عن وقوع الابتداء بالمجرور
على وجه الجزئية فان الجزئية من المبتدأ غير مناف كما علمت في امسكت بزيد من ان
المجرور فيه عين الممسوك والجزئية من الابتداء غير لازم واما ما ذكره بقوله مع ان
الظاهر الخ فاقول قد علمت ان المراد آن تلبس المبتدأ لا آن تلبس الابتداء مع ان المبتدئ
والمبتدأ ملابس بالابتداء والابتداء ملابس بهما فكانا ملابسين بهما واعلم ان ما ذكره
المحشي انما هو على تقدير ان يراد الملابسة الحقيقية اما اذا حمل على الملابسة التبركية بهما كما هو
المقصود فلا حاجة الى جعل احدهما جزء كما لا يخفى ثم اعلم ان وجه الملابسة انما يجري فيما اذا
كان المبتدأ مما يمكن ان يكون احدهما جزء منه ولا يجري في نحو الذبح والاكل ومما
قبل ان التلبس على وجه الجزئية يفوت ما هو المقصود من حمل الباء على الملابسة
اعني التلبس بسم الله في تمام التصنيف ففيه ان المحشي لم يعين جزئية التسمية
بل يجب ان لا يجعل جزء لئلا يفوت التعقيب المجمع عليه على ان استلزام الجزئية
للفوت المذكور محل تردد اذ ليس التلبس بهما الا التبرك والتيمن بهما ولا مدخل في هذا
للجزئية والخروج قال المحشي المدقق بمعنى كون الابتداء ملابسا بهما ان الابتداء وقع
حال كون المبتدئ بحيث كان قد وقع الملابسة بهما وان كان قبل الابتداء لاتصاله به انتهى ولا يخفى
ان قوله يعم وقوع الابتداء بالشيء يأبى عن هذا التوجيه فانه يدل على ان الاتصال قسم من
الملابسة ويمكن ان يوجه كلام المحشي ويكون المراد بالتلبس هو المصاحبة بان المراد بقوله آن الابتداء آن
التلبس بهما في زمان التلبس بهما لان آن الابتداء الذي هو بعينه آن التلبس بالتحميد ملاصق
للآن الذي هو آن التلبس بالحرف الاخير من التسمية فيكون الزمان الذي هو الزمان المركب منهما

قوله ويقال توحد برأيه اعلم انه جاء توحد بمعنى بقي واحدا كما في القاموس وتوحد بالربوبية وتوحد فلان برأيه استقل به كما في الاساس وتوحده الله بعصمته اي عصمه بنفسه كما في الصحاح وغيره فاختار المحشي رح ان التركيب ههنا من قبيل الثاني كما هو الظ فالتوحد بالوصف عدم مشاركة موصوف اخر في ذلك الفعل فتوحده تع بجلال ذاته اختصاص جلال الذات به كما اشار اليه بقوله يعني التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات فان قلت كل احد متوحد بصفته بهذا المعنى اذ لا يقوم صفته بغيره فلا معنى للتركيب المذكور قلت قد يقال المراد هو التوحد بالصفات المتناهية في الكمال واضافة الصفة اليه تع بعد الربط بالتوحد لكونها في الواقع له تع كما يقال علامة الرجل لحيته ثم اشار الى امكان جعله من قبيل الاول ايض بجعل الباء في قوله بجلال ذاته للملابسة وسيجئ تفصيله وسكت عن جعله من قبيل الثالث لاحتياجه الى زيادة تكلف فانه قد يقال يمكن جعله منه ايض بجعل التقدير هكذا المتوحد للاشياء بخلقه بجلال ذاته فيكون المعنى خلق الاشياء بنفسه بسبب جلالة ذاته وكمال صفاته فلم يشاركه في ملكه خالق ثم الجلال في اللغة العظمة وفي الاصطلاح شاع في التنزه عن سمات النقصان ويمكن حمله ههنا على كلا المعنيين وقد يقال الاولى حمله ههنا على الاصطلاح ليكون اشارة الى الصفات السلبية كما ان قوله وكمال صفاته اشارة الى الصفات الثبوتية مولانا الكفوي

ذينك الآنين وهو بعينه زمان التلبس بهما كما لا يخفى لكن قوله نعم الخ يابى عن هذا التوجيه ايضا قوله الظ ان الباء صلة التوحد الخ يعني ان الباء في قوله بجلال ذاته الخ لا يصال معنى التوحد اليه والجار والمجرور ظرف لغو سواء كان الباء للظرفية كما يشعر به عبارة المحشي او للالصاق مأخوذ من وصلت الشيء اذا ربطته باخر وهذا هو الظ لانه لا يحتاج الى التكلف الذي يحتاج اليه حين الملابسة لان معنى التوحد المتعدي بالباء الانفراد والاستقلال بمدخولها يقال توحد برأيه اي استقل وتفرد به فمعنى المتوحد بجلال الذات المتفرد بجلال الذات بمعنى عدم شركة الغير فيه والاستقلال به من غير ملاحظة الغير بدون صنع او الكمال وان امكن اعتبارهما لانه خلاف الاستعمال كما نقل عنه ولا يقصد فيه معنى الكمال ولا عدم مدخلية الغير في ثبوت الوحدة بالذات بل مجرد الاستقلال وان امكن اعتبارهما ههنا انتهى قوله او الذات الجليلة على نهج حصول الصورة اي يكون اضافة الجلال الى الذات اضافة الصفة الى الموصوف كما في حصول الصورة كما نقل عنه فعلى هذا فيه رد لقدماء المعتزلة حيث قالوا ان ذات الواجب وذوات الممكنات متشاركة في تمام الماهية انتهى قال بعض الافاضل هذا الرد انما يتم لو كان المراد بالذات في قوله او الذات الجليلة الماهية الكلية اما لو كان المراد ما يقابل الصفة اعني الماهية الشخصية القائمة بذاتها فلا اقول لا معنى ح لوصفه تع بالتوحد فيه اذ كل احد متفرد بذاته الشخصية فتعين ان يكون المراد الماهية الكلية ويتم الرد قوله ويحتمل ان يكون للملابسة اي يكون لملابسة فاعل الفعل بمدخول الباء حال قيامه به لا لايصاله اليه والجار والمجرور ظرف مستقر حال عن ضمير المتوحد فمعنى المتوحد بجلال الذات المتصف بالوحدة حال كونه ملتبسا بجلال الذات وبما ذكرنا لك مر ان معنى الصلة ايصال الفعل الى مدخول الباء ومعنى الملابسة تلبس فاعله به وانه على الاول ظرف لغو وعلى الثاني ظرف مستقر وجه التقابل بين التوجيهين واندفع ما قال الفاضل المحشي من انه يتع ههنا بحث وهو ان الباء لما جعلت ههنا للملابسة ينبغي ان يكون للملابسة سواء جعلت صلة للتوحد او لم تجعل فلا يحسن جعلها للملابسة قسيما لكونها صلة وانما قلنا ينبغي ان يكون للملابسة لان الباء لها معان مذكورة في علم النحو والمناسب ههنا هو معنى الالصاق او معنى الظرفية وظاهر ان معنى الملابسة من قبيل معنى الالصاق حتى لم يجعلوا ذلك معنى مغايرا للالصاق

قوله المتوحد للاشياء بخلقه اه يشير الى ان جعل التركيب من قبيل الثالث يحتاج الى تقدير المفعول المتوحد والمجرور بالباء كالاشياء والخلق والى حمل الباء يكفي ان يقال اصل التركيب توحد الله بجلال ذاته بمعنى جعل ذاته بنفسه كما قيل في مثاله توحده الله بعصمته وهذا معنى ما ذكره بعضهم من ان معنى التوحد بجلال الذات ان جلال ذاته ليس له من غيره فح يسقط عنه ما اورده القائل المذكور عليه من ان هذا اجمال لا يساعده العبارة واما ما يوهمه ظ المثال المذكور من لزوم كون المجرور بالباء في هذا الاستعمال من متعدي الافعال كالعصمة فالظ انه ليس مما يعتد به بل ذكر العصمة المتعدية اتفاقي على انه يمكن تضمين الجلال معنى الجعل حتى يكون المعنى جعل ذاته جليلة بنفسه فيرجع الى ما ذكره البعض فتدبر حق التدبر منه

اقول ويحتمل ان يكون قوله ويحتمل ان يكون الخ معطوفا على قوله يقال توحد بحسب المعنى لا على قوله الظ الخ فحاصل الكلام ان الظ ان الباء صلة التوحد فح يحتمل ان يكون للظرفية على ان يكون التركيب مأخوذا من قولهم توحد برأيه ويحتمل ان يكون الخ فعلى هذا لا كلام في حسن التقابل فافهم مولانا الكفوي

لفظ الصلة يستعمل لمعان والمراد ههنا ما كان وصلة لمضمون العامل الى مدخوله وليس فيها خصوصية زائدة عليها مثل السببية والملابسة وغير ذلك فح كل معنى من معاني الباء يوجد هذا المعنى غير انه في بعضها يوجد امر زائد فبهذا الزائد يصح التقابل بين معانيها وههنا كذلك لان في الملابسة خصوصية زائدة على الصلة وان كان معنى الصلة موجودا في هذه الصورة ايض فالتقابل بين قوله انه صلة للتوحد وبين قوله واما الملابسة من قبيل تقابل العام بالخاص وهذا مستفيض فحاصله ان الباء في قوله بجلال ذاته اه كانفروى

١٠ صحيفه

قوله يوجد في آن التلفظ بهما اقول يجب ان يزاد قيد فقط فالمنع بط لمصادمته البداهة ويدل على ما قلنا قوله فان الاستعانة اه ولى

قوله وحاصل الدفع انما يلزم ذلك لو كان معنى الملابسة ههنا المصاحبة والمقارنة اذ كل من التسمية والتحميد زماني لا يمكن اجتماعهما في زمان واحد فالتلبس باحدهما قبل التلبس بالاخر فلا يتصور مصاحبتهما ومقارنتهما في آن واحد وان زعمه المحشي السيلكوتي حيث قال يمكن ان يوجد كلام المحشي ويكون اه ولا يخفى انه يابى عنه قوله تم اه كما اعترف به ثم انه لم يجعل الزمان شاملا لمجموع البسملة مع ان كون الآن بمعنى الزمان بعيد كانفروى

قوله بدون ان يوجد اه كما صرح به الناظر بقوله دون الابتداء مستعينا بالحمدلة ولعل هذا القائل حمل هذا القول على معنى دون آن الابتداء مستعينا بالحمدلة لكن هذا الحمل مما لا يرتضيه من له ادنى دراية في اسلوب الكلام * قوله ويفوت الابتداء اه وذلك لان الاستعانة بالحمدلة انما يوجد في آن التلفظ بهما لا قبله وقد وجد الابتداء قبله بتلفظ البسملة فلا يمكن الابتداء بالاستعانة التحميد عند كون البسملة جزء من الكتاب واخر التحميد عنها كفوى

١١ صحيفه

قوله في تمام التصنيف فيه اه مردود بانا لا نسلم ان الجزئية يستلزم الفوت المذكور اذ ليس التلبس بهما الا التبرك واليمن بهما سواء كان داخلين او خارجين كانفروى

ويذكره قبل الابتداء بلا فصل نقل عنه في الحاشية يحتمل العطف على بالشيء وعلى وجه الجزئية انتهى ومعنى الكلام على الاول وقوع الابتداء بذكر الشيء قبل الابتداء بلا فصل وعلى الثاني وقوع الابتداء بالشيء بذكره قبل الابتداء بلا فصل هذا وقيل في دفع توهم التعارض يجوز ان يكون احدهما بالجنان او اللسان او الكتابة والاخر باخر منهما او يكونان بالجنان لجواز احتضار الشيئين معا بالبال واقول وبالله التوفيق البداية المذكورة في الحديثين بمعنى التقديم قال في المغرب بداء بالشيء اذا قدمه فمعنى الحديثين كل امر ذي بال لم يقدم عليه بسم الله فهو ابتر وكل امر ذي بال لم يقدم عليه حمد الله فهو اجزم فلا حاجة الى دفع توهم التعارض بينهما اذ من الظ البين ان لا استحالة في تقديم شيئين او اشياء على امر واحد فلا حاجة الى ما تكلفوا في دفعه قل احمد

قوله فيجوز ان يجعل احدهما جزء يفهم منه انه لا يحصل الامتثال بالحديثين اذا لم يجعل احدهما جزء وجعل كلاهما جزء وليس كذلك كما لا يخفى على من له العمل بالحديث ليس الا العمل بما يحتمله فمن جعلهما جزئين جعل الابتداء في الحديثين اضافيا والباء صلة الابتداء ومن يجعل الباء للملابسة يجعل احدهما جزء كفوى

قوله فيكون آن الابتداء آن التلبس بهما المراد اما التلبس المبتدي بهما او تلبس المبتداء وعلى كلا التقديرين ان الابتداء لا يكون آن التلبس بهما اما الاول فلان تلبس المبتدي بالبسملة يحصل بابتداء البسملة وينقضي عند انتهائها فعند الابتداء بالحمدلة لا تلبس له بالبسملة حتى يكون ان الابتداء بهما واما الثاني فلان ذكر البسملة قد انقضى قبل الابتداء بهمزة الحمدلة فعند الابتداء كانت البسملة منقضية فلا يتصور تلبس المبتدي بهما فلا يكون ان الابتداء بهما فان قلت ذكر البسملة وان كان منقضيا حقيقة الا ان الشارع قد جعله باقيا حكما الى الابتداء المقابل الى انتهائه ليلابس جميع اجزاء الملق به تيسيرا على العباد كما في النية فيجامع ابتداء الملق الى انتهائه فعند الابتداء يوجد التلبس بالذكر الحكمي ان لم يوجد التلبس بالذكر الحقيقي وهذا القدر كاف في باب المطابقة في ان التلفظ بهمزة الحمدلة اجتمعت الامور الثلثة الابتداء والتلبس بالبسملة ابتداء والتلبس بالحمدلة ابتداء قلت نعم لكنه ح ينبغي ان لا يلزم جعل احدهما جزء اذ التلبس بهما عند الابتداء يحصل بلا جزئية احدهما ايض بان يذكر كل منهما قبل الابتداء بالملق فلا فصل باجنبي وليس شيء منهما اجنبيا للاخر بل هما كالجزئين من الملق معتدا به لانهما فعند الابتداء اجتمعت الامور الثلثة المذكورة فتدبر كفوى

قوله اما للصيرورة الخ قد يقال هذا المعنى من مخترعات المحشي ولم يشهد بصحته نقل ولا استعمال وتحجر الطين لم يثبت من العرب نعم يستعمل عند الحكماء والاطباء تحجر الطين والمادة والماء ويريدون به اصل الفعل للفاعل على تمهل وتدرج كما في تجرع وتعلم ومنه تكون وتولد وربما يقال هذا مردود غاية ما في الباب انه لم يوجد في الصحاح تحجر الطين وذلك لا ينافي كونه من مستعملات اهل اللغة اذ لا مجال لادعاء احاطة الجوهري بجميع اللغات مع ان الشريف الجرجاني ذكر هذه الصيغة في حاشيته على الكشاف في اثناء تفسير التسمية على انه يكفيه استعمال اهل العرب بل الاطباء اذ الظاهر انهم حملوه على امثاله اقول نقل عن المحشي ههنا ان المعنى الاول من فروع التكليف ولهذا لم يعده ارباب اللغة معنى مستقلا وانما قابله به ههنا لان فيه خصوصية زائدة ليست في اصل التكليف انتهى يعني ان القول بان توحد مثلا للصيرورة به بدون صنع من فروع القول بان صيغة تفعل للتكليف فان معنى كون الصيغة للتكلف حصول الفعل مع مشقة وتعب سواء كان بصنع او بدونه والصيرورة بدون صنع مندرجة تحت هذا المعنى فيكون من فروعه وجزئياته فتأمل فيه ومعنى قوله لان خصوصيته الخ ان المعنى الاول مقيد بعدم الصنع بخلاف اصل التكلف فانه ليس فيه هذا القيد بل هو مطلق لا انه مقيد بالصنع ويقال معناه ان الاول مقيد بعدم الصنع بناء على انه لا بد في اصل التكلف من صنع قطعا اقول هذا محل نظر اذ لا يساعده العبارة المنقولة كما لا يخفى كفوي

قوله ويريدون به حصول اصل الفعل اه اقول جعل تحجر الماء وتحجر المادة من باب تعلم او من باب العلم للعالم فهما من باب الصيرورة ثم ان القائل المذكور قد تنبه على هذا النظر فقال في الهامش والمراد من اصل الفعل ههنا هو معنى الحجرية لا نفس الحجر اذ الاعيان لا يحصل لغيرها انتهى فتأمل منه

قوله وقد يقال اصل تفعل فيه ان يكون بمعنى استفعل وكان المتوحد برأسه طلب استبداده ولم يرض شركة غيره له فيه فتأمل منه

ولما كانت دلالة اصل الصيغة بالتوجيه الثاني على الافادة الثانية غير ظ تعرض لبيان وجهها بجعل الصيغة للصيرورة بدون صنع او للتكليف المحمول على الكمال واما الدلالة بالتوجيه الاول على الافادة الاولى فظاهرة من قوله يقال توحد برأيه فاكتفى فيه بمجرد نقل القول المذكور ولم يبين ان ذلك القول مأخوذ من اي معنى من معاني صيغة التفعل لئلا يطول الكلام بذكر فضول الكلام قيل معنى قوله في حين كون الباء صلة او للملابسة وفيه تأمل فتأمل كفوي

قوله في اي فحين اذ كان الباء للملابسة لا بد لاختيار صيغة التفعل من نكتة لانه كلام البليغ فصيغة التفعل اعني التوحد اما بمعنى الصيرورة بدون صنع كما في قولهم تحجر الطين اي صار حجرا بلا عمل ومدخل من الغير بحسب الظ ومعنى الصيرورة ان كان هو الكون والاتصاف فلا اشكال في اتصافه تعالى به وان كان هو الكون مع الانتقال فلا بد من تجريده عنه لاستحالته على الله تعالى ففي اختيار صيغة المتوحد على الواحد اشارة الى ان اتصافه بالوحدة من ذاته ليس للغير مدخل فيه بخلاف الواحد قوله واما للتكلف آه اي اما ان يكون صيغة التفعل على تقدير الملابسة للتكلف كما في قولهم تورع فلان اي اختاره على كلفة ومشقة لا على طبع وهذا محال في ذاته تعالى فوجب ان يحمل على لازمه اعني الكمال لما ان الفعل الذي يحصل بالكلفة يكون على وجه الكمال ففي اختيار المتوحد على الواحد اشارة الى اتصافه بالوحدة الكاملة بخلاف الواحد فانه غير مشعر به نقل الاول من فروع التكلف ولهذا لم يعده ارباب اللغة معنى مستقلا وانما قابله ههنا لان فيه خصوصية زائدة ليست في اصل التكلف انتهى فيه دفع لما قيل ان هذه الصيرورة ليس معنى التفعل حقيقة عند ارباب اللغة فينبغي ان يقتصر على التكلف ولعل وجه الفرعية ان الفعل الذي يكون على وجه الكلفة والمشقة يلزمه صيرورة الفاعل من حال لا حال فاستعمل صيغة التكلف في الصيرورة مطلقا وبنوا الاغلب في الاستعمال على ما ذكره الشيخ الرضي في شرحه للشافية ولذا قدم المحشي هذا التوجيه لكن اعتبر معها ههنا خصوصية كونه بدون صنع وهذه ليست متحققة في اصل التكلف بل يكون بالصنع قطعا فلذا صحت المقابلة بينهما وبما ذكرنا اندفع ما قال المحشي المدقق فيه ان كون المعنى الاول من فروع التكلف محل بحث قوله فمعنى التوحد بجلال الذات الاتصاف بالوحدة الذاتية الخ اي على تقدير ان يكون الباء للملابسة وصيغة التوحد للصيرورة اعني الكون فمعنى المتوحد آه المتصف بالوحدة التي منشأها الذات مع ملابسة جلال الذات وعلى تقدير ان يكون للتكلف اعني الكمال معناه المتصف بالوحدة الكاملة وهي الوحدة في الذات والصفات بلا مدخلية الغير مع ملابسة جلال الذات نقل عنه وعلى تقدير حمله على الكمال يحتمل ان يجعل الباء للسببية انتهى وذلك لان الجلال عبارة عن الصفات السلبية ومنها كمال الوحدة واما على تقدير حمله على الكون فلا يصح لانه يلزم ان يكون لجلال الذات مدخل في الاتصاف بالوحدة الذاتية فيلزم ان لا تكون ذاتية وكذا

قوله فمعنى آه تفريع على كلا المعنيين وفيه لف ونشر مرتب لان قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية ناظر الى معنى الصيرورة كما ان قوله الاتصاف بالوحدة الكاملة ناظر الى معنى التكلف طوردون

قوله ولما استحال اي التكلف في شأنه تع لان معناه ان يظهر الفاعل من نفسه ما لا يكون فيه بطريق المشقة وذا مح في شأنه ضرورة انه تع متصف بجميع الكمالات ازلا وابدا وليس له حالة منتظرة اصلا كانقروي

١٤ صحيفة

قوله فيفيد ان آية نبينا عم اعظم من آيات سائر الانبياء فيه ان هذه الافادة مم كيف وليس في العبارة ما يدل على ذلك ولو كان الضمير للمدع وربما يقال يكون الاضافة ح للتعظيم فتدل على الاعظمية اقول الاضافة انما تدل على عظمة آية نبينا عم في حد ذاتها لا على اعظميتها من آيات سائر الانبياء عم كما لا يخفى على من ذاق حلاوة مزايا العربية والمط هو الثاني دون الاول لا يقال يعتبر العظمة المستفادة من الاضافة ههنا بالنسبة الى آيات سائر الانبياء بمعونة المقام لانا نقول لو صح هذا الاعتبار لصح ان يعتبر السطوح بالنسبة الى سائر الانبياء عليهم السلام ليفيد المعنى المذكور فلم يبق ح وجه لتخصيص تلك الافادة باحتمال رجوع الضمير الى المدع فانه مشترك بين الاحتمالين فتأمل والقول بان اضافة السطع للاستغراق فيكون المعنى انه عم مؤيد بجميع سواطع حجج المدع فيفيد الاعظمية اذ الجمع اعظم من البعض انما يتم لو كان في العبارة ما يدل على ان غيره عم ليس بمؤيد بذلك الجميع وعلى ان مؤيدات سائر الانبياء عم بعض من سواطع حجج المدع وكذا القول بان اضافة الحجج للاستغراق واضافة السطع بمعنى من فيكون انه عم مؤيد بسطع من بين جميع حجج المدع فيفيد ان آية نبينا عم بسطع الجميع وسطع الجميع اعظم هكذا انما يتم لو كان في العبارة ما يدل على ان غيره عم لم يؤيد بسطع الجميع اللهم الا ان يدعى انه يفهم بمعونة المقام انه لم يؤيد به غير نبينا عم فقط هذا كفوي

قوله فلم يبق ح وجه تخصيص آه والمقام هو التخصيص وان لم يكن وجها للاولية كما لا يخفى منه

قوله لو صح آه فيه اشارة الى منع صحته اذ لم يعهد ذلك في باب الاضافة منه

قوله فصح ان يعتبر آه الطريق الى بناء على ان السطوح صرح به بخلاف العظمة المستفادة من الاضافة منه

١٦ صحيفة

قوله والاولى آه وفيه انه يمكن ان يقال تقدير الكلام ههنا وبعد فاعلم فان مبنى آه وبعد التسمية والتي يمكن تقديرها ههنا فان امكن مع هذا حمل الكلام على فصل الخطاب بان جعل الواو زائدة عوضا عن المحذوف او غير عوض عنه فليحمل عليه والا فليحمل على العطف ويجعل من قبيل ما استعمل اما فيه مكررا باعتبار معنى الكلام لنا ابتداء وما بعده اما الابتداء فبسم الله تع والحمد لله والصلوة على النبي واله واما ما بعده فان مبنى آه كما حمل الكهاني شارح البخاري مكتوب رسول الله عم الذي بعثه الى هرقل وكتبه فيه بسم الله الرحمن الرحيم من محمد عبد الله ورسوله الى هرقل عظيم الروم والسلام على من اتبع الهدى اما بعد الى آخر الحديث حيث قال فان قلت اما للتفصيل فلا بد فيه من قسيم التكرار فاين قسيمه قلت قسيمه المذكور قبل وتقديره اما الابتداء فبسم الله واما بعد ذلك فكذا وكذا انتهى ثم انه قد يقال الوجه الوجيه لهذه الفاء انها لاجراء الظرف مجرى الشرط كما ذكره سيبويه في زيد حين لقيته فاكرمه والرضي في قوله تع واذ لم يهتدوا به فسيقولون قيل هي للتنبيه الى ان ما بعدها ليس بمضاف اليه وقيل هي قائمة مقام لما الشرطية فكانه قال ولما حمدنا وصلينا فاعلم ان مبنى آه كفوي

قوله بعده آه وهو معنى الاضافة بمعنى اللام والجمعي من بل عدو عن الظ وقال من قبيل اخلاق ثياب اي من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف

قوله اي صار حجرا بلا عمل اه قيل معناه بلا ملاحظة صنع من الغير والا فتحجر الطين بصنع من الله تعالى ويقال معناه بدون صنع من الغير بحسب الظ اقول يمكن ان يكون المراد من الغير في قوله من الغير سوى الله تعالى فلا يضر كونه من الله تع فتامل قوله يحمل على الكمال فيكون من باب ذكر الملزوم وارادة اللازم بناء على ان الانعام الحاصلة بالكلفة والمشقة لا يكون الا على وجه الكمال عادة نقل عنه انه على هذا اي على تقدير جعل الصيغة للتكلف المحمول على الكمال يحتمل ان يجعل الباء للسببية وذلك لان الجلال عبارة عن الصفات السلبية وبها كمال الوحدة واما على تقدير جعل الصيغة للصيرورة فلا يحتمل جعلها للسببية لانه يلزم ح ان يكون لجلال الذات مدخل في الاتصاف بالوحدة فيلزم ان لا يكون ذاتية قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية هذا محصول ما اذا كانت الصيغة للصيرورة بدون صنع قوله او الكاملة عطف على الذاتية وهذا محصول ما اذا كانت الصيغة للتكليف المحمول على الكمال وقوله مع ملابسة الخ ناظر الى كل واحد من المحصولين قوله والاولى كون الضمير الخ وقد يقال هذا مما لا يجوز اما لفظا فلبعد المرجع مع امكان قربه واما معنى فلان المشتق وما في معناه كالدليل و الحجة يعتبر مفهومه بالنسبة الى المضاف اليه فيكون المعنى المؤيد بحجج الله اي الدالة على الوهية والمق غير ذلك فيختل الكلام ولا يتضح المرام وربما يقال هذا ممنوع بانه لا يمنع الجواز عند وضوح المق كما ههنا فتامل ثم الظ ان وجه الاولية ما اشار اليه بقوله ليفيد ان اية نبينا عم وربما يقال وجهها سوق المقام مقام المدح فما هو ادخل فيه كان اولى لا محالة فافهم كفوى

لا يصح عطف الكمال عليه هذا نهاية تحرير كلام المحشي موافقا لظاهر عبارته وحواشيه قال الفاضل الجلبي في توجيهه ان معنى قوله فح اي حين اذا تقرر بانه يجوز ان يكون الباء صلة او للملابسة فاعلم ان صيغة التفعل بحسب اللغة اما للصيرورة مع الصنع نحو قطعته فتقطع او بدون الصنع نحو تحجر الطين واما للتكلف ولما استحال حمل صيغة التفعل في شانه تع على الحقيقة اللغوية سواء كانت صيرورة او تكلفا وجب التجوز عنها بان يحمل على الكمال كما قيل في المتكبر ونحوه فان صيغة التفعل فيه للكمال دون الصيرورة والتكلف اما استحالة الصيرورة مع الصنع والتكلف فظاهر واما الصيرورة بدون صنع فلانه ان اريد معناه الحقيقي اي الكون بطريق الانتقال كالتحجر والتولد فهو ايضا ظاهر واما اذا اريد مطلق الكون فلان الصيرورة لا تستعمل في اللغة الا على الحوادث فلا يجوز اطلاق صيغة التفعل بمعنى الصيرورة والتكلف على الله تعالى واذا كان صيغة التفعل في شانه تع محمولة على الكمال فمعنى التوحد بجلال الذات على تقدير ان يكون الباء صلة الاتصاف بالوحدة الذاتية الكاملة غاية الكمال اتصافا كاملا غاية الكمال وعدم شركة الغير في جلال ذاته او ذاته الجليلة او الاتصاف بالوحدة الكاملة مع ملابسة جلال الذات على تقدير ان تكون للملابسة انتهى اقول لا يخفى انه تكلف محض بوجوه اما اولا فلانه لا وجه ح لظهور كون الباء صلة للتوحد لانه على كلا التقديرين يحتاج الى حمل صيغة التوحد على الكمال واما ثانيا فلان قوله فح يأبى عنه اباء لا يخفى على ذوي الفطنة اذ المناسب ان يقول وصيغة التفعل بدون التفريع واما ثالثا فلان قوله بدون صنع مع تقويته بقوله كقولهم تحجر الطين الى قوله ومنه التكون والتولد يصير مستدركا اذ يكفي ح ان يقول وصيغة التفعل اما للصيرورة واما للتكلف بل مخل على هذا التقدير لانا لا نسلم ان صيغة التفعل بحسب الاستعمال منحصر في الصيرورة بدون صنع وفي التكلف بل هو مستعمل للصيرورة مع الصنع بل لمعان اخر ايضا فتقييده بقوله بدون صنع مع تأييده ادل دليل على انه اراد ان صيغة التوحد محمولة في شانه تع على الصيرورة بدون صنع كما لا يخفى على من له اطلاع باسلوب الكلام واما رابعا فلانه لا مناسبة بين الصيرورة والكمال حتى يحمل في شانه تعالى عليه واما خامسا فلانه اذا كان قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية اشارة الى معنى التوحد على ان يكون الباء صلة يكون ما سبق من قوله فمعنى التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات او الذات الجليلة مستدركا على ان حمل قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية على ذلك التقدير

فيهما نسخه
المتوحد نسخه
ذي نسخه

لما تقدم من ان الصيرورة من فروع التكلف والتقابل بينهما انما هو باعتبار امر زائد في الصيرورة وهو عدم مدخلية الغير ودبى

قوله فلو كان الخ تفريع على التقديرين اما لزوم عدم كون نبينا مؤيدا بالساطع من جميع حجج الله على فرض كون غيره من الانبياء مؤيدا بالحجة الساطعة فلما سيأتي من قوله لانه اذا كان الجمع المضاف للاستغراق الى قوله نعم واما لزوم عدم كون نبينا مؤيدا بجميع الحجج الساطعة على فرض كون غيره من الانبيا مؤيدا بالحجة الساطعة فغير ظاهر مع عدم الحاجة اليه لان التمدح على التقدير الثاني بان يكون نبينا مؤيدا بجميع الحجج الساطعة فيكون نبينا مؤيدا بجميع الحجج الساطعة وغيره ببعضها بان يكون مؤيدا ببعض امثال حجة الساطعة كعيسى عم حيث وقع منه احياء الموتى كما وقع من نبينا عليه السلام محمد اسعد

والملازمة في التفريع الثاني اعني قوله لو كان غير نبينا مؤيدا بالحجة الساطعة الواحدة لم يكن نبينا مؤيدا بجميع الحجج الساطعة غير مسلمة لان كون غير نبينا مؤيدا بالحجة الساطعة الواحدة لا ينافي كون نبينا مؤيدا بجميع الحجج الساطعة لوقوع اشتراك حجة واحدة بين نبينا وعيسى كاحياء الموتى فالعبارة الصحيحة للتفريع الثاني فلو كان غير نبينا مؤيدا بالحجج الساطعة اه لمحرره

قوله من ايات سائر الانبياء فيه ان كونه عم مؤيدا بساطع جميع حجج الله تعالى اي بساطع كل واحد من حججه تعالى لا يستلزم اعظمية ايته عم من ايات سائر الانبياء عم لجواز ان يكون اية نبي اخر من الانبياء عم اعظم من ايته عم بان يكون ساطعة بالنسبة الى ايته عم وان كان ايته عم ساطعة بالنسبة الى كل واحد واحد من ايات ذلك النبي الاخر عم فانه قد يكون حكم الكل مغايرا لحكم الجزء وقد قيل في الجواب عنه ان الكلام مبني على ان يكون المراد بافراد الحجج التي جمعت هي بالقياس اليها حجة كل واحد واحد من الانبياء عم بان يكون جميع حجج هذا النبي عم فردا وجميع حجج ذلك النبي عم فردا اخر وهكذا ثم ايد ما ذكره بما حاصله انه لو كان المراد على ظاهره لم يفد الكلام سطوع جميع حججه عم كما هو المق ههنا على ما نقل عنه بناء على انه يجوز ح ان يكون بعض حججه عم حجة نفسه هذا وبهذا التقرير ظهر ان يقال ردا على هذا القائل لا حاجة الى هذا التكلف بل الظ ما هو الظ واما عدم افادته ح سطوع جميع حجج نبينا عم فلا يضر لان المق التمدح و اظهار شرف مرتبته عم على سائر الانبياء وهو حاصل لان يختص ساطعة على جميع الحجج وان كان بعض تلك الحجج حجة نفسه بخلاف سائر الانبياء ويدل على ذلك قوله ليفيد ان ايته اه بافراد لفظ الاية لم يذق بمذاق كلامه ولم يحم حول مرامه فتامل حق التامل وانظر في قوله لان حجته ساطعة اه فانه لا يفيد ما ادعاه من حصول اظهار شرف مرتبته عم من القول المذكور وتدبر في انه كيف يدل افراد لفظة الاية على ما ذكره كفوى

تكلف بارد غاية البرودة ثم قال واما حملها تجوزا على الكون المطلق فهو وان جاز ايضا لكن حملها على الكمال اولى وفيه ان حملها على الكون المطلق ليس باعتبار التجوز بل بتجريده عن بعض المعاني فيكون حقيقة قاصرة وليت شعري ما وجه اولوية الحمل على الكمال مع ان مؤداهما واحد اذ المعنى على تقدير الحمل على الكون المطلق المتصف بالوحدة التي ليس للغير مدخل فيه بل منشأها الذات وعلى تقدير الكمال المتصف بالوحدة الكاملة وهي التي يكون في الذات والصفات ولا يكون للغير مدخل في الاتصاف بها بل الحمل على الكون اولى لانه عمل بالحقيقة القاصرة بخلاف الكمال فانه مجاز بذكر الملزوم وارادة اللازم تامل قوله الاولى كون الضمير لله الخ اعلم ان الاحتمالات ههنا اربعة لان ضمير حججه اما ان يكون لله او للنبي وعلى كلا التقديرين اما ان يكون اضافة الساطع الى الحجج بمعنى من او اضافة الصفة الى موصوفها ففي تقدير كون الضمير لله يفيد ان اية نبينا عليه الصلوة والسلام اعظم من ايات سائر الانبياء عليهم الصلوة والسلام اذ يصير المعنى المؤيد بساطع من بين جميع حجج الله تع اي المعجزات الدالة على صدق الانبياء فان الحجة انما يقال باعتبار الغلبة على الخصم او المؤيد بجميع حججه الساطعة بناء على ان الجمع المضاف يفيد الاستغراق على ما تقرر في الاصول فلو كان غير نبينا عليه السلام مؤيدا بالحجة الساطعة لم يكن نبينا مؤيدا بالساطع من جميع حجج الله تع او بجميع الحجج الساطعة لكن عبارة المحشي ناظرة الى التقدير الاول اعني كون الضمير راجعا الى الله تع واضافة الساطع الى الحجج بمعنى من حيث قال ليفيد ان اية نبينا عليه الصلوة والسلام ولم يقل ايات نبينا عليه السلام وعلى تقدير ان يكون الضمير لمحمد صلى الله عليه وسلم ينبغي ان يحمل اضافة الساطع الى الحجج على اضافة الصفة الى الموصوف ليفيد التمدح بان نبينا عليه السلام مؤيد بحجج جميعها ساطعة بخلاف ما اذا كانت بمعنى من فانه يخلو عن هذا التمدح اذ يصير المعنى المؤيد بساطع من جميع الحجج التي اظهر على يده بل لا مدح فيه اذ سائر الانبياء اما مؤيد بحجة ساطعة من جميع حججهم او حججهم متساوية فيلزم تساويهم معه او فضلهم عليه ولذلك فرع المحشي على تقدير كون الضمير لمحمد عم قوله فساطع حججه من قبيل اخلاق ثياب وبما ذكرنا اندفع ما قيل انه على تقدير ان يكون الضمير لله تع فافادته ان اية نبينا اعظم من ايات سائر الانبياء انما تتم اذا كان في العبارة اشعار بان سائر الانبياء لم يؤيدوا بامثال هذه البراهين في السطوع والظ انها غير مشعرة لانه اذا كان الجمع المضاف للاستغراق كما هو الاكثر فالاشعار

قوله ان الكلام مبني على ان يكون المعنى اه فعلى هذا يكون المعنى انه عم مؤيد بمجموع حجج هو ساطع من بين مجموعات الحجج التي اكرم الله تعالى بكل واحد من تلك المجموعات نبيا واحدا فيدل على ان ايته عم ساطعة بالنسبة الى كل واحد من ايات سائر الانبيا وفيندفع المنع المذكور وايضا يفيد ان جميع حججه عم اي مجموع معجزاته الذي اكرم الله تعالى به ساطع اذ لا يجوز ح ان يكون بعض حجته عم حجة نفسه والا لم يكن مجموع حججه عم مجموعا من بين المجموعات التي اكرم الله تعالى بها الانبياء عم اذ المركب من الداخل والخارج خارج فح يوافق المعنى لما ذكره المحشي فيما نقل عنه ههنا منه

فلا يجوز ان يكون بعض حججه عم حجة نفسه منه

قوله لم يذق بمذاق الكلام اه وذلك لان مرامه دفع المنع المذكور وهو يحتاج الى ما ارتكبه من التكلف وايضا مراده تطبيق كلام المحشي على ما نقل عنه فعدم افادة سطوع جميع حججه عم مضر لهذا المرام قوله ان المق التمدح اه ان اراد به ان المق ذلك مطلقا فهو مخالف للمنقول المذكور من المحشي وان اراد به غير ذلك فهو ليس بحاصل من التركيب المذكور بالمعنى الذي ذكره منه

قوله ويجوز ان يكون لمحمد ع م هذا وان كان اقرب لفظا الا انه حال عن الافادة المذكورة انفا ولعله لذلك رجح الاول وحكم عليه بالاولية وبهذه صدرة بالجواز لكن يمكن ان يقال يجوز ان يعتبر السطوع بالقياس الى الحجج سائر الانبياء ع م كما اشرنا اليه فيكون المعنى المؤيد بحجة الساطعة من بين حجج سائر الانبياء فيفيد ان اية نبينا ع م اعظم من ايات سائر الانبياء قوله فساطع الحجج من قبيل اخلاق ثياب اى من باب اضافة الصفة الى موصوفها وانما اتى بالقبيل لان المضاف في المثال المضروب مأخذ الصفة لا الصفة نفسها بخلاف ساطع الحجج ثم الظ من سوق كلامه ان التفريع على الاحتمال الاخير فقط لكن بمعنى ان الاضافة ح يكون من هذا القبيل فقط واما في الاحتمال الاول فيجوز ان يكون من هذا القبيل وان يكون من قبيل اخر ايض لا بمعنى انه لا يجوز ان يكون في الاحتمال الاول من هذا القبيل بل تكون فيه من قبيل اخر كما ظن واما القول بان بيانية الاضافة ادخل في المدح في هذا الاعتبار من تخصيصها فان البيانية افادت ان الحجج المؤيدة ساطعة باجمعها واما الادخل في الاعتبار الاول فانما هو تخصيصها لاحتمال ان يكون ح بعض الحجج غير سواطع وانه ع م مؤيد بسواطعها ففيه ان كون الاضافة من قبيل المذكور في الاعتبار الاول ايضا لا ينافي في افادة التخصيص ولاحتمال المذكور كما لا يخفى نقل عنه ههنا فالمعنى بحجة الساطعة فيدل على سطوع جميع حججه وانما لم يحمل على ظاهره لخلوه عن هذه الفائدة الجليلة مع ان التخصيص في الصدر والتعميم في الاخرة باضافة الحجج الى ضمير النبي مما يستتبعه الذوق السليم انتهى وقيل ان حجج الله تع وحجج النبي ع م ان كانت كلها ساطعة بل كان بعضها ساطعا وبعضها غير ساطع كانت الاضافة للتخصيص مثل الاضافة في قولنا افضل بني ادم اقول فيه تفصيل تامل تسل كفوى

العبارة بها ظاهر لان المتبادر من الساطع من بين جميع الحجج ان يكون سطوعه بالنسبة الى كلها كما يقال هذا الشجر مرتفع من بين الاشجار اى بالنسبة الى كلها نعم انها لا تدل عليه بطريق القطع لكن المقام خطابى يكفي فيه الظن قال المحشي المدقق في توجيه قوله ليفيد ان اية نبينا عليه الصلوة والسلام اعظم من سائر الانبياء عليهم الصلوة والسلام بناء على ان المراد بافراد الحجج التي جمعت هي بالقياس اليها حجة كل واحد واحد من الانبياء بان يكون جميع حجج هذا النبي فردا وجميع حجج نبي اخر فردا اخر وهكذا فكانه قال بساطع جميع حجج الله تع التي اكرم بها الانبياء على ان الاضافة للاستغراق واللام تفيد اعظمية اية نبينا على ايات سائر الانبياء على ما لا يخفى وليس المراد بها كل واحد واحد من حجج الله تع مطلقا ولا كل واحد واحد من حجج الانبياء كذلك والا لصار المعنى المؤيد بساطع جميع حجج الله وان كان بعضها حجة نفسه وح لا يفيد سطوع جميع حججه بل سطوع بعضها والمتق هو الاول على ما نقل عنه في الحاشية على قوله فساطع حججه من قبيل اخلاق ثياب من قوله فالمعنى الحجج الساطعة فيدل على سطوع جميع حججه اقول لا يخفى انه لا حاجة الى تكلف اعتبار جميع حجج حجة واحدة وجعلها فردا من الحجج التي جمعت بالقياس اليها بل الظ ان المراد كل واحد واحد من حجج الله تع التي جاء بها الانبياء واما عدم افادته ح سطوع جميع حجج نبينا ع م فلا يضر لان المق التمدح واظهار شرف مرتبته على سائر الانبياء وهو حاصل لان حجته ساطعة على جميع الحجج وان كان بعض تلك الحجج حجة نفسه بخلاف حجج سائر الانبياء ويدل على ذلك قوله ليفيد ان اية نبينا ع م الخ بافراد لفظ الاية وما نقل من الحاشية على قوله فساطع حججه انما هو على تقدير ان يكون الضمير لمحمد صلى الله عليه وسلم فانه ح لو لم يجعل من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف لا يفيد التمدح واظهار شرفه على سائر الانبياء عليهم السلام على ما قررنا فتامل قوله اما على توهم اما الى اخره والفرق بين توهم اما وتقديرها ان معنى التوهم حكم العقل بواسطة الوهم انها مذكورة في النظم بواسطة اعتباره بها في امثال هذا المقام فيكون حكما كاذبا ومعنى التقدير انها مقدرة فيه ويجعل في الاحكام كالمذكورة فهو حكم مطابق للواقع وبالجملة كلا الوجهين ذكرهما السيد الشريف وتبعه من جاء بعده لكن الشيخ الرضي صرح بان تقدير اما مشروط بكون ما بعد الفاء امرا او نهيا وما قبلها منصوبا به كقوله تع وربك فكبر والاولى ان يقال اتيان الفاء لاجراء الظرف مجرى الشرط كما ذكر الشيخ الرضي في قوله تع واذ لم يهتدوا به فسيقولون قوله بطريق تعويض الواو متعلق بالتقدير اذ لا يجوز الجمع بينهما وبين لعل لا لانها في اوائل الكتب

وذلك لان ههنا اربعة احتمالات كون الحججين ساطعين وكونهما غير ساطعين وكون حجج النبي ع م كلها ساطعة بخلاف حجج الله تع وكون حجج الله ساطعة بخلاف ع م فعلى الاول ينبغي ان يكون الاضافة من قبيل المذكور مطلقا وعلى الثاني للتخصيص مطلقا كما ذكره القايل واما على الثالث فينبغي ان يكون في الاعتبار الاول للتخصيص وفي الاعتبار الثاني من قبيل المذكور وعلى الرابع بالعكس فافهم منه

فاضافة الحجج الى النبي ع م يستلزم تاييده بغير الساطعة ايضا لان حجة كل شخص مؤيدة له البتة مع ان الصدر يخصص التاييد بالساطعة كذا قيل منه

ومعنى كونه من ذلك القبيل ان اضافته بمعنى من بتأويل المذكور في كتب النحو في ذلك المثال ونقل عنه ايض وانما لم يحمل على ظاهره لخلوه عن هذه الفائدة الجليلة مع ان التخصيص في الصدر والتعميم في الاخر باضافة حجج الى ضمير النبي ع م مما يستتبعه الذوق السليم انتهى او اضافة الحجج الى النبي يستلزم تاييده بغير الساطعة ايض لان حجة كل شخص مؤيد له البتة مع ان الصدر تخصيص التاييد بالساطعة والكلام في واضح بيانه كونه في ساطع حججه قل احمد

١٧ صحيفه

قوله لشمول الاولى الكتاب والسنة بخلاف الثانية نقل عنه لان القاعدة في اللغة الاساس فيكون المعنى اساس العقايد الاسلام وهو لا يشتمل غير الكلام انتهى وفيه ان قوله هو علم التوحيد بالضمير الدال على الحصر يدل على ان الاولى مختص بعلم التوحيد والصفات غير متناول للكتاب والسنة وان كان على سبيل الادعاء فلا ينكب ملاحظة الترقي بالوجه المذكور في القرينة الثانية قل احمد

١٨ صحيفه

قوله ففي هذه القرينة اشارة الى جواب سؤال وهو ان يقال ان كون الكلام مبنى علم الشرايع والاحكام ايض ليس الا باعتبار كونه مبنى الكتاب والسنة فالفقرة الثانية تكرار للاولى وحاصل الجواب انه وان كان الامر كما ذكر الا ان في هذه القرينة ترقى في المدح ومبالغة بالنسبة الى القرينة الاولى لشمول الاولى وعمومها بظاهرها الكتاب والسنة فانه يصدق على كل منهما انه مبنى علم الشرايع والاحكام بخلاف القرينة الثانية اذ ليس فيهما هذا العموم فانه لا يصدق على شيء منهما انه اساس قواعد العقايد بالمعنى المذكور بل هي مختصة بالمسائل الكلامية وبالجملة في الفقرة الاولى مدح لعلم الكلام بوصف هو حاصل في غيره ايض بخلاف الثانية فان فيها مدحا له بوصف مختص به وهذا ترقى في المدح وتخصيص بعد التعميم فبهذا القدر يخرج عن التكرار قد يقال الاوجه ان يقال مفاد الاولى ان الكلام مبنى العمل ومفاد الثانية انه مبنى الاعتقاد وان كان جهة كونه مبنى الامرين واحدة فاين الثانية من الاولى وبما قررنا المقام اندفع ما قد قيل ان قوله هو علم التوحيد الخ فلا حاجة الى ما يقال في دفعه من انه انما يرد لو تقدم الاخبار على العطف حتى يكون الحصر بالنسبة اليه كفوى

قوله تكرار للاولى هذا مبنى على حمل الشرايع والاحكام على الاعم من العملية والاعتقادية اذ لو خصت بالعملية لم يلزم التكرار وان اتحد جهة المدحية منه

قوله وهذا ترق الخ قد يقال ههنا ترق اخر في المدح فان كون الكلام مبنى الكتاب والسنة صريح في الثانية دون الاولى بل هو من لوازم مفهومها وليس مقصودا من حاق اللفظ كما في الثانية انتهى فتامل منه

قوله مبنى العمل هذا مبنى على حمل الشرايع والاحكام على العملية الفرعية لا على الاعم منها ومن الاعتقادية الاصلية ايض كما قيل المراد بالاحكام سيما اذا قوبلت بالعقائد هي الاحكام الفرعية وهي بحسب الاصل تفسير للشرايع فتدبر منه

قوله تدفع ما قد قيل وجه الاندفاع ان القرينة الاولى بظاهرها تعم الكتاب والسنة بخلاف الثانية كما رايت والتخصيص المستفاد من الضمير على تقدير التسليم لا يخرجهما من عمومها في حد ذاته كما لا يخفى على ان ذلك الحصر ادعائي منه

قوله بعد تسليم اشارة الى منع كون الضمير للحصر لجواز ان يكون لمجرد تقوية الاسناد كما قيل ورود ذلك انه مع كونه غير معهود لا يفيد المقام ح تمييز علم الاحكام عند الطالب عن سائر العلوم محل نظر اذ الغرض ههنا ليس التمييز بل المق هو الترغيب والتحريض وما قيل بهذا القدر واما قوله غير معهود هو فقط المنع فان كون الضمير رابطة بين الموضوع والمحمول معهود شايع منه

١٩ صحيفه

قوله ويمكن ان يقال الخ اشارة الى توجيه اخر للفقرة الثانية وهذا التوجيه ايض مبنى على حمل القاعدة على المعنى اللغوي ونقل عنه توجيه ثالث حيث قال ويمكن ان تبنى القاعدة على المعنى المصطلح ويراد بتلك القاعدة المسائل الاصولية اذ لا بد منها في استنباط الاحكام مطلقا من الكتاب والسنة وعلم الكتاب اساس لتلك المسائل فهو يتوقف على الاصول من حيث الاعتداد وان توقف الاصول عليه من حيث ذاته وهذه التوجيهات الثلثة مبنية على جعل الكلام بمعنى المسائل قد يقال اراد الشارح بمعنى علم الشرايع والاحكام المسائل الكلامية وبالاساس قواعد الاسلام الموضوع والمبادي فانهما اساس قواعد عقائد الاسلام اعني المسائل الكلامية فمحل مجموع المبنى والاساس بعلم التوحيد والصفات جريا على كون العلم عبارة عن المسائل والمبادي والموضوع لانه انسب بمقام الترغيب الى العلم وايض اراد بعلم الشرايع والاحكام الجزئية التي تحدث انا فانا لواحد واحد من المكلفين وبعقائد الاسلام العقائد القائمة باحاد اهل الاسلام واضافة القواعد اليها بيانية لانها مباني الاعمال اذ لا يصح بدونها ولا شك ان المبنى والاساس للمعرفة والعقائد المذكورتين هو علم الكلام اذ العقائد انما تصح بالعرض عليها والايذان بها والاحكام الجزئية انما تثبت وتتحقق بها لانها فرع ثبوت الحاكم والرسول وقد يقال ايض اراد بعقائد الاسلام مسائل الكلام واضافة القواعد بيانية فان تلك المسائل قواعد عقايد الاسلام واساسها واراد بالاساس قواعد الاسلام الملكة الحاصلة من تكرر التصديقات بتلك المسائل من حيث انه يتوصل بها الى معرفة تلك المسائل ويقال ههنا توجيه سابع وهو ان يقال المراد بالقواعد القضايا الكلية التي يتوقف عليها العقائد من مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض والكلام والاساس لتلك القواعد لانها تبين فيه بالدلائل القطعية وههنا توجيه ثامن اختاره بعض المحشي وهو ان يقال ان المراد بالشرايع والاحكام وعقائد الاسلام شيء واحد وهو المسائل الشرعية اعم من الاعتقادية والعملية فان هذه الالفاظ قد تطلق على هذا المعنى العام على ما هو المستفاد من شرح المقاصد وبالقواعد تلك المسائل ايض وان اضافة المبنى والاساس بمعنى من والعلم بمعنى اللام والقواعد بيانية فحصول المقام ان المبنى من بين العلوم المتعلقة بالشرايع والاحكام بالمعنى المذكور العام وان الاساس من بين القواعد والمسائل هي نفس عقايد الاسلام بالمعنى المذكور العام هو علم التوحيد والصفات المرسوم بالكلام ففي القرينة الاولى مدح العلم وفي الثانية لمعلومه وههنا وجهان اخران مذكوران في بعض الحواشي على الشرح الاولى ان يكون الكلام عبارة عن المسائل البرهنية او من التصديقات المتعلقة بها وقواعد عقائد الاسلام عبارة عن نفس الاحكام مجردة عن البراهين فيصح اعتبار الاساسية والثاني ان يقال الكلام هو التصديقات والقواعد متعلقاتها ويصح ان يكون من التصديق ومتعلقه اسا للاخر واما الثالث ففي حيث ان تعلق كالعرض الذي هو اساس العارض اما الاول فمن جهة ان القضية انما يكون قضية بالفعل عند تعلق التصديق بها انتهى فتلك عشرة كاملة فتامل فيها واختر ما هو الاوجه كفوى

قيل كون المسائل الاصولية مما لا بد منها في استنباط الاحكام مطلقا ممنوع كيف وهو خلاف ما في الكتب القوم منه

والجهة الجامعة بينهما كون كل واحد منهما مقيدا للعامل بقيد الوقت عزمي

قوله واساس العقايد الاسلامية اى اساسها بلا واسطة وهو الكتاب والسنة كما هو الظاهر المتبادر فلا يرد عليه ان علم الكلام داخل فى قواعد عقايد الاسلام فما ذكره تخصيص بلا مخصص ولا حاجة الى ارتكاب التكلف فى دفعه بان يقال اضافة الاساس اليها يخصصها بما عدا الكلام حتى لا يلزم كونه اساس نفسه او بان يقال اضافته بمعنى من اى اساس من بينها حتى لا يحتاج الى التخصيص فان قلت الاجماع والقياس داخلان فى قواعد عقايد الاسلام على ما سيجئ فى كلام الشارح وليس اساسيتها للعقايد بالواسطة فيرد الاعتراض بهما قلت الكلام مبنى على التمثيل فلا تخصيص بالنسبة اليهما وايضا يمكن تعميم الكتاب والسنة بحيث يشملها بان يراد بالكتاب هو وما يرجع اليه وبالسنة هى وما يرجع اليها فى ههنا شئ وهو انه حمل القواعد على معنى مغاير لمعنى العقايد ثم يلتفت الى ما يفهم من المواقف وشرح المقاصد من انهما بمعنى واحد وان الاضافة بيانية بناء على ان التأسيس لا بد من رعايته مهما امكن كفوى لا يقال القواعد جمع لا يطلق على اثنين قلنا اطلاق الجمع على اثنين فى امثاله بارادة ما فوق الواحد شايع ذايع وايضا يمكن اعتبار التعدد بالنسبة الى المضاف اليه على ان الكتاب والسنة كما يطلق على المجموع يطلق على جزء جزء منها والمراد ههنا هو الاجزاء اذ هى الاساس لا المجموع منه عند تعريف الكلام حيث قال فظهر ان العلم بقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة من ادلتها اليقينية وهذا معنى العقايد منه بان جعلها عبارة عن الادلة الشرعية بعد اخذها بالمعنى اللغوى خلافه فيكون بين الجملتين كمال الانقطاع المانع عن العطف منه فلا يرد ان حمل الاضافة على غير البيانية مع تصريح شرح المقاصد ببيانيتها تكلف وتعسف منه

والمؤيد قول السيد السند فى شرحه هذا ضبط اجمالى لما فعله من مباحث الاصلين ومثل ذلك يسمى فذلكة كما فى الحساب لماردينى

وتردد بعض الفضلاء فى انه هل بين الواو واما مناسبة مصححة لتعويضها عنه ام لا وايضا خطاء العلماء المنكر نجمعه بين الواو واما فى عبارة المفتاح واعلم ان الواو ان كان عوضا عن اما فلا صحة للجمع وان لم يكن عوضا عنها ففى العطف اشكال فالجواب الاول هو الاوسط وامر المناسبة سهل قال احمد

وتردد اشارة الى ضعف الجواب الاول بسبب عدم ظهور المناسبة بين الواو واما وقوله وايضا اشارة الى ضعف الجواب الثانى وقوله واعلم تصحيح للجواب الاول وحاصله ان ادنى المناسبة يكفى فى التعويض منه

العقايد جمع القاعدة وهى الاساس نقل عنه فى الحاشية ويمكن ان يقال ان يبقى القاعدة على المعنى المصطلح ويراد بتلك القواعد المسائل الاصولية التى لا بد منها فى استنباط الاحكام مطلقا عن الكتاب والسنة وعلم الكلام اساس لتلك المسائل فهو يتوقف على الاصول من حيث الاعتداد وان توقف الاصول عليه من حيث ذاته فليتأمل ونقل عنه ايضا وقد يقال عقائد الاسلام مثل الاعتقاد بوجوب الصلوة والزكاة وقواعد مسائل الاصول والاساس لكلها المسائل الكلام وفيه فوات مقابلة العقائد بعلم الشرايع ثم تخصيص عقايد الاسلام بغير مسائل الكلامية مع انها المتبادر منها قال احمد

اما من الاقتضاب او فصل الخطاب كما هو المشهور وكلاهما يقتضيان الانقطاع عما قبله واما على تقدير التوهم فالواو اما العطف للجملة على الجملة بناء على ان هذه الجملة لانشاء مدح العلم والمختصر او على ان جملة الحمد والصلوة اخبارية لما ان الاخبار بالحمد يستلزم الحمد وبالصلوة يدل على التعظيم واما العطف القصة على القصة والجامع ان السابق تمهيد للتأليف وهذا بيان لسببه والظرف معمول اقول المفهوم من السياق قوله كما وقع فى عبارة المفتاح الخ حيث قال واما بعد فان خلاصة الاصلين آه ذكر بعض المحققين انه اذا قصد بما ضبط الاجمال بعد التفصيل يكون بمنزلة ان يقول وبالجملة فيجوز الجمع بينها وبين الواو وفائدتها تأكيد مضمون الكلام وما وقع فى المفتاح من هذا القبيل يؤيده قوله خلاصة الاخره واما اذا كان من الاقتضاب او فصل الخطاب كما فى نحن فيه فلا يجوز قوله القواعد جمع قاعدة وهى الاساس الخ يعنى ان القاعدة ههنا بالمعنى اللغوى لا الاصطلاحى اعنى القضية الكلية المنطبقة على احكام الجزئيات قوله لان العقائد الخ حاصله ان العقائد سواء كان العقل كافيا فى اثباتها ولا يتوقف اثباتها على الشرع كمسئلة وجود الواجب وعلمه وقدرته وكلامه وارادته او لا يكون كافيا كمسئلة الحشر واحوال الجنة فان ثبوت امثال هذه انما هى بالشرع يجب ان يأخذ جميع تلك العقائد من الكتاب والسنة ليعتدبها ويعتمد عليها والا لكانت كمسائل الحكمة الالهية العقلية الصرفة التى لا تصلح للاعتداد اذ كثيرا ما يحكم العقل بمقتضى الوهم التى يجب تنزيه الله تعالى عنها واذا كانت من حيث الاعتداد موقوفة على الكتاب والسنة يكون الكتاب والسنة اساسا لها والحال ان ثبوت الكتاب والسنة يتوقف على المسائل الكلامية من كون الواجب موجودا وقادرا وعالما ومريدا ومرسلا للرسل ومصدقا لها اذ لو لم يثبت كل منها لم يثبت الكتاب والسنة كما لا يخفى فيكون الكلام اساسا للكتاب والسنة اللذين هما اساس للعقايد الاسلامية نقل عنه فان قلت اولا ان العقايد من الكلام وكون الكلام اساسا لها يقتضى كون الشئ اساسا لنفسه اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية وثانيا ان الكلام اساس العقايد لان اساس الاساس اساس والكتاب اساس علم الكلام لان العقايد من الكلام فلكونها اساسه فالكتاب يجب اساس اساس العقايد فالقرينة الثانية تشمل الكتاب والسنة مثل الاولى قلت اولا الحصر المذكور ممنوع وان سلم فالعقايد يجب اعتدادها تتوقف على الكتاب المتوقف على العقايد بحسب ذاتها وثانيا ان المتبادر من اساس الشئ هو الاساس

اى احكام جميع جزئيات

٢١ صحيفه

قوله الجملة الثانية المنشائية يعنى على تقدير نعم الوكيل هو بناء على ان المخصوص بالمدح محذوف كما فى قوله تع نعم العبد فيكون من عطف الجملة الانشائية على الجملة الاسمية الاخبارية كذا نقل عنه اعلم ان فى اعراب المخصوص وجهين احدهما ان يكون مرفوعا بالابتداء فيكون الجملة الفعلية خبره والثانى ان يكون مرفوعا بانه خبر مبتدأ محذوف على تقدير السؤال كما قرر فى كتب النحو فيكون ما نحن فيه من عطف الجملة الفعلية الانشائية على الجملة الاسمية الخبرية انما هو على تقدير الانشاء واما على الاول فمن عطف الاسمية الاخبارية على مثلها بلا تكلف سوى حذف المخصوص قال احمد

٢٣ صحيفه

قيل فيه بحث لانه على تقدير كون الواو من الحكاية يجوز ان يقدر فى المعطوف فعل بقرينة ذكره فى المعطوف عليه اى قالوا حسبنا الله وقالوا نعم الوكيل او مبتدأ اى قالوا حسبنا وهو نعم الوكيل فمع وجود هذين الاحتمالين الظاهرين كيف يدل قطعا على جواز عطف الانشاء على الاخبار والقول بان التقدير خلاف الظاهر لا يفيد ههنا لان كون الدلالة قطعية بهذا القدر محل تأمل اللهم ان يقال هذه الحجة الزامية والمقصود بها تبكيت الخصم انتهى يعنى ان الخصم لما لم يجوز تقدير شئ فى المعطوف حتى رد العطف فى التركيب المعروف لم يصح له ان يقدر الفعل والمبتداء فى الآية الكريمة فيكون الآية حجة الزامية عليه ودلالتها على ما ذكر قطعية عنده فيحصل التبكيت فتأمل ولا تغفل كفوى

٢٤ صحيفه

قوله يحتمل ان يكون الواو من الحكاية آه اعلم ان بعد التأويل الذى عده بعض الفضلاء بعيدا غير ملتفت اليه وهو قلنا نعم الوكيل انما هو بحسب المعنى اذ لا يؤيد من الاخبار بان الله تع كافيهم والاخبار بانهم قالوا نعم الوكيل هو مناسبة معتدة بها يحسن بها العطف بينهما وهذا البعد موجود فى تقدير المبتداء ايضا لان المعنى ح وهو مقول فى حقه نعم الوكيل وهو مؤيد قولهم وقلنا نعم الوكيل لكن هذا يصلح الزاما عليه حيث صحح به قول المص رد على الشارح تأمل قال احمد

٢٤ صحيفه

ثم ان حسن المثال المذكور آه يعنى ان حسن قولنا زيد ابوه عالم وما جهله بدون تقدير المبتداء اى وهو ما جهله فيم يمكن ان يقال الجواز كاف فى الغرض فلا يفيد منع الحسن تأمل ثم ابيت شعرى لم لا يجوز ان يكون هذه الواو استينافية وما الذى الجاءهم الى حمل الحمل على العطف وركوب هواه شططا قال احمد

٢٤ صحيفه

قوله بمعنى ان النسبة آه يريد انا لا نعنى بادراك وقوع النسبة او لا وقوعها ان يدرك معنى الوقوع او اللاوقوع مضاف الى النسبة فان ادراكهما بهذا المعنى ليس حكما بل هو ادراك مركب تقييدى من قبيل الاضافة بل نعنى بادراك الوقوع ان يدرك ان النسبة واقعة ويسمى هذا الادراك حكما ايجابيا وبادراك عدم الوقوع ان يدرك ان النسبة ليست بواقعة ويسمى هذا الادراك حكما سلبيا سعد

٢٤ صحيفه

قوله يعنى ادراكهما الخ يريد ان نعبر ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها بادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة للاشارة الى ان المراد كون الادراك بطريق الاذعان لذلك الوقوع او اللاوقوع الذى هو امر خارجى مورد النسبة لان الوقوع واللاوقوع عبارة عن هذه القضية والازم اعتبار القضية والتصديق فى التصديق استاد

٢٧ صحيفه

قوله على التجريد فى الاول والتأكيد فى الثانى المراد بالاول هو لفظ الاحكام وبالثانى هو لفظ الشرعية والمعنى يحمل الاحكام على التجريد ويراد بها الخطابات مطلقا بنفع كلا المحذورين اعنى لزوم الانحصار فى الوجوب واخواته والاستدراك او يحمل الشرعية على التأكيد لما يفهم فى ضمن الاحكام يندفع المحذور الثانى فقط وهذا اولى من جعل التجريد والتأكيد كليهما جوابا عن لزوم الاستدراك فقط كما قيل ومن تخصيص التجريد بالجواب عن لزوم الانحصار والتأكيد بالجواب عن المحذور الثانى يحمل الاول والثانى فى عبارة المحشى عن السؤاله الاول والثانى وتقدير الجواب مضافا اليهما كما ربما يقال بناء على النعوت على نسخة الواو الواصلة بدل او الفاصلة فانه يرد عليهما ان الحمل على التجريد يندفع المحذوران كلاهما فالتخصيص باحدهما تقصير كفوى

قوله لان العقايد يجب ان يستفاد من الشرع فيتوقف عليه فيكون الكتاب والسنة اسا لها ومما يتوقفان على الكلام الذي هو المسائل الكلامية فيكون الكلام اساس اساس العقايد فان قلت لا حاجة لتوقف الكتاب والسنة على المسائل الكلامية لعدم توقفهما في نفس الامر الا على ذات المتكلم والرسول المبعوث قلت المراد توقفهما بحسب التصديق بكونهما كتابا ربانية وسنة نبوية كما ربما يقال او نقول المراد توقف كونهما كتابا ربانية وسنة نبوية فان ذلك يتوقف على كون الله تع متكلما منزلا الكتاب وعلى كون محمد عم نبيا كما لا يخ وهما من المسائل الكلامية قال فيما نقل عنه فان قلت ان العقائد الى قوله الى العقايد يجب ذاتها اقول السؤال معارضة على كون الكلام اساس العقايد بالمعنى المذكور تقديرها انه لو كان كذلك لزم ان يكون العقايد اساس نفسها واللازم ظ البطلان واما الملازمة فلان كون الكلام اساس الكتاب ليس الا لتوقفه على العقايد التي هي جزء من الكلام فيرجع المعنى الى ان العقايد اساس اساس العقايد وتقرير الجواب ان الحصر المذكور في قوله اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية ممنوع ولو سلم ذلك فلا نم ان توقف الكتاب على تلك المسائل يدل على الاقتضاء المذكور فان المراد بتوقف العقائد على الكتاب انما هو توقف اعتدادها عليه وبتوقف الكتاب على تلك العقايد توقف على ذاتها واللازم منه كون ذات العقايد اساس اعتداد العقايد ولا استحالة في ذلك لاختلاف جهتي الاساسية ثم اقول مبنى السؤال المذكور حمل العقايد على المسائل الاعتقادية فلك ان تحملها على التصديقات بتلك المسائل كما هو المتبادر وتمنع قوله ان العقايد بناء على جعل الكلام عبارة عن المسائل كما اشار اليه المحشي في اصل الحاشية واعلم ان منع الحصر المذكور مجرد والغرض من اتيانه ان ذلك الحصر مما لا يثبت له في حد ذاته وربما يقال انه منع السند وفي سنده احتمالان احدهما ان يقال لانم الحصر لجواز ان يكون لغيرها من المسائل مدخل في توقف الكتاب وهذا هو الظ من عبارته الا ان الدور على حاله لبقائه في توقفه على حصة العقايد المتوقفة على الكتاب والاخر ان يقال لانم الحصر لجواز ان يكون توقف الكتاب منحصرا في غير العقايد من المسائل كمباحث النظر والدليل مثلا فح يندفع الدور لكن هذا ليس بظ عبارته كما لا يخ واما ما قيل في بيان سند المنع من انه يجوز ان يثبت الكلام باعجازه فبط لان غرض المانع ابقاء كون الكلام اساس اساس العقايد وهذا مناف له انتهى فتدبر كفوي

بالذات وان سلم فاساس الفن ما يتوقف هو عليه لا بعض مسائله وان سلم فاساس الكتاب هو ذات العقايد والكتاب انما هو اساس العقايد من حيث الاعتداد فلا يكون اساس الاساس اساسها من حيث هو اساس فليتأمل انتهى فما ذكره اولا ابطال للتوجيه المذكور لكونه اساس الاساس بانه يستلزم اساسية الشيء لنفسه لان جميع العقايد على ما ذكرتم يتوقف على الكتاب وهو لا يتوقف الا على بعض المسائل الاعتقادية فلا بد ان يراد بالمسائل التي جعلتموها اساسا تلك المسائل الاعتقادية فيلزم ان يكون بعض العقايد اساسا لجميعها ومن جملتها ذلك البعض فيلزم اساسية الشيء لنفسه ولا يخفى ان قوله العقايد من الكلام مما لا يحتاج اليه اللهم الا ان يقال المقصود منه الاشارة الى انه كما يلزم اساسية العقايد لنفسها يلزم الكلام لنفسه وذلك لان العقائد من الكلام فاساسها اساسه فالكتاب اساس الكلام والكلام اساسه فيكون اساسا لنفسه وما ذكره ثانيا منع لافادة القرينة الثانية للترقي وحاصله ان الكلام اساس العقايد لانه اساس الكتاب الذي هو اساس العقائد واساس الاساس اساس والكتاب اساس الكلام لان العقايد من الكلام فاساسها اساسه فالكتاب اساس اساس العقايد فالقرينة الثانية في اشتمالها الكتاب والسنة كالاولى فلا يفيد الترقي في المدح واجاب اولا عن الاعتراض الاول بان الحصر المستفاد من قوله اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية ممنوع لم لا يجوز ان يتوقف الكتاب عليها وعلى مباحث تلك المسائل ومباحث النظر ايضا فالمراد بالمسائل الكلامية مباحث تلك المسائل ومباحث النظر فلا يلزم اساسية الشيء لنفسه لكن لا يخفى ان منع الحصر المذكور مكابرة اذ ثبوت الكتاب والسنة انما يتوقف على الذات على ثبوت الواجب وقدرته وارادته وكلامه واما على مباحث النظر فانما هو بالواسطة فيجوز الكلام اساس الاساس باعتبار مباحثه دون نفسها تأمل وكذا جعل اساسا باعتبار مباحث النظر يستلزم ان يكون المنطق واصول الفقه اساس اساس العقايد لما ان مباحث النظر جزء منهما على ان في توقف الكتاب على مباحث النظر نظرا قال ولو سلم الحصر المذكور فنقول الترقي باعتبار حيثية لان العقايد من حيث الاعتقاد تتوقف على الكتاب والكتاب يتوقف عليها من حيث ذاتها فاللازم توقف العقايد من حيث الاعتقاد على نفسها من حيث الذات ولا استحالة فيه قال الفاضل المحشي في توجيه منع الحصر لانم ان الكتاب لا يتوقف الا على المسائل الاعتقادية لم لا يجوزون يثبت الكتاب اعجازه بسبب بلاغته الظاهرة لا بل البلاغة انتهى اقول توجيه المنع بهذا الطريق يقتضي ان لا يتوقف الكتاب على المسائل الكلامية اصلا فلا يكون

قوله واللازم منه كون ذات العقايد اه واعلم انه ان كانت العقايد عبارة عن المسائل الاساسية ذاتها الكتاب باعتبار كونه كتابا ربانيا وان كانت عبارة عن التصديقات بتلك المسائل يجب ان يعتبر اساسيتها بالنسبة الى التصديق بكونه كتابا ربانيا منه

قوله ولك ان تحملها اه ربما يقال هذا الحمل ينافي قوله العقايد من الكلام وانت خبير بان هنا في ما في السؤال لما في الجواب ليس بمحذور منه

قوله فلا نم ان توقف الكتاب اه فيه اشارة الى ان هذا الجواب منع لاستلزام دليل الملازمة اعني قوله انه لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية وذلك لان مجرد ذلك التوقف لا يستلزم تلك الملازمة بل لا بد من توقف ذات العقايد على الكتاب ايض وذلك مفقود اذ توقف العقايد عليه ليس الا بحسب اعتدادها واما ما قيل من انه منع لاصل تلك الملازمة يعني قوله وكون الكلام اساس اساسيتها يقتضي اه ولما كان منع المقدمة المدللة راجعا الى دليلها قدم منه ففيه ان التسليم المذكور يأبى عن هذا التوجيه منه

اى في الاصل حيث قلتم العقائد والاساس الاسلامية هو الكتاب اه اذ اللام للاستغراق عالكد

اى في الاصل حيث قلتم وبهما يتوقفان على المسائل الكلامية عالكد

في شرح المواقف ما نصه لولا ثبوت الصانع بصفاته لم يتصور علم التفسير والحديث ولا علم الفقه واصوله عالكد

اقول الاعتراض الثاني معارضة تقديرية على قوله بخلاف الثانية وتقريرها لو كان لكم دليل على ان القرينة الثانية لا تشتمل الكتاب فلنا دليل على انها تشتمل الكتاب وهو ان الكتاب اساس العقايد وهو المط والجواب عنه بوجوه ثلثة الاول منع قوله ان الكلام اساس العقايد وتوجيهه انه ان اردتم به ان الكلام اساس العقايد بالذات فهو مم والاستدلال عليه بان اساس الاساس اساس لا يفيده وهو ظ وان اردتم به ان الكلام اساس العقايد بالواسطة كما هو الظ من الاستدلال المذكور فهو غير مفيد لان معنى القرينة الثانية ان الكلام اساس العقايد بالذات اذ هو المتبادر من اساس الشيء فهي بهذا المعنى لا تشتمل ما كان اساس اساس العقايد بالواسطة كالكتاب والثاني منع قوله والكتاب اساس الكلام وتقديره انه ان اردتم به ان الكتاب اساس الكلام بمعنى ان المسائل الكلامية كلها تتوقف على الكتاب فهو مم وان اردتم به ان بعض تلك المسائل يتوقف على الكتاب كما يدل عليه قولكم لان العقايد من الكلام فهو غير مفيد لان اساس الفن ليس الا ما يتوقف عليه ذلك الفن لجميع اجزائه فاساس الكلام ما يتوقف عليه لا بعض مسائله والا لزم ان يكون العلوم العربية كلها اساس الكلام لتوقف بعض مسائله عليها بل لزم ان يكون الكلام اساس نفسه لتوقف بعض مسائله على بعض اخر ولم يقل به احد والثالث منع قوله فالكتاب اساس اساس العقايد وتوجيهه ان يقال قولكم الكتاب اساس الكلام لا يجوز ان يكون بمعنى ان الكتاب اساس ذات الكلام لان ذات الكلام اساس الكتاب فلا يجوز ان يكون الكتاب اساس ذات الكلام والا لزم الدور بل معناه انه اساس الكلام والعقايد من حيث الاعتداد فح يكون حاصل الكلام ان الكتاب اساس اعتقاد الكلام والكلام اساس العقايد فح ان اردتم بقولكم فالكتاب اساس اساس العقايد ان الكتاب ذات اساس العقايد فهو مم والدليل الذي ذكر قبله لا يفيده وان اردتم به ان الكتاب اساس اعتداد اساسها فهو مسلم لكنه غير مفيد اذ لا يكون ح الكتاب اساس اساس العقايد من حيث هو اي الكلام اساس للعقايد بل يكون اساس اعتداد اساس العقايد والاول غير الثاني فلا شمول كفوي

كمسائل الذات

قوله وهو ان الكتاب اه قيل ولما كان المقدمتان نظريتين اشار اولا الى بيان الكبرى بقوله لان اساس الاساس اساس وتقديره ان الكلام اساس الكتاب والكتاب اساس العقايد ولما كانت ح هذا القياس للنتيجة المذكورة خفية لكونه من قياس المساواة اشار الى انتاجه بقوله لان اساس الاساس اساس وثانيا الى بيان الصغرى وقوله الكتاب اساس الكلام بقوله لان العقايد من الكلام وتقريره ان الكتاب اساس العقايد والعقايد جزء من الكلام ينتج ان الكتاب اساس جزء الكلام انتهى منه

اساس اساس العقايد على ان الاعجاز بسبب البلاغة انما يدل على انه خارج من طوق البشر واما كونه من الله تع فموقوف على ثبوت انه موجود قادر مريد متكلم وقدم تفصيل هذا واجاب ثانيا عن الاعتراض الثاني بمنع المقدمة الاولى اعني قوله الكلام اساس العقايد بسند ان المتبادر من الاساس ما يكون اساسا بالذات والكلام ليس اساس العقايد بالذات بل بالواسطة وبمنع المقدمة الثانية اعني قوله والكتاب اساس الكلام بسند ان اساس الفن ما يتوقف عليه كله لا بعض مسائله والا لزم ان يكون المنطق اساس الكلام بل علوم العربية لانه يتوقف بعض مسائله عليها بل الكلام اساس نفسه لتوقف بعض مسائله على بعض اخر منه ولئن سلم كلتا المقدمتين فاساس الكتاب هو نفس العقايد والكتاب انما هو اساس العقايد من حيث الاعتداد فلا يكون الكتاب اساسا لاساس العقايد من حيث هو اساس وفيه ان معنى الاساسية هو التوقف من اي جهة كانت فاعتبار قيد الحيثية ليس بواجب في كونه اساس الاساس ولعله اراد هذا بقوله فليتأمل قوله في هذه القرينة ترق في المدح الخ تفريع على ما سبق يعني اذا كان المراد بالقواعد الكتاب والسنة ففي هذه القرينة ترق في مدح الكلام ليس في قوله مبنى علم الشرايع والاحكام لان القرينة الاولى لشاملة للكتاب والسنة لكونهما ايضا مبنى الاحكام الشرعية العملية بل كونهما مبنى لها اولا وبالذات لاستنباطها منهما وكون الكلام مبنى لها باعتبار توقفهما عليه بخلاف الثانية فانها غير شاملة للكتاب والسنة اذ لا يصدق عليهما اساس عقايد الاسلام قال الفاضل المدقق وفيه ان قوله هو علم التوحيد بالضمير الدال على الحصر يدل على ان الاولى تختص بعلم التوحيد والصفات غير متناولة للكتاب والسنة وان كان على سبيل الادعاء فلا يناسب ملاحظة الترقي بالوجه المذكور في القرينة الثانية انتهى ولا يخ ان هذا الاعتراض بعد تسليم دلالة الضمير على الحصر المذكور انما يرد لو تقدم الاخبار على العطف فيكون القصر بالنسبة لكل من القرينتين اما لو كان العطف مقدما على الاخبار فح يكون القصر بالنسبة الى مجموع القرينتين ولا شك انه قصر حقيقي وليس غير الكلام متصفا بمجموع ما في القرينتين قوله ويمكن ان يقال الخ يعني ان المراد بالقواعد الادلة التفصيلية وهي الادلة العقلية والنقلية المذكورة في بيان تلك العقايد على التفصيل والكلام اساس لتلك الادلة بناء على ان المستلزم لها لتلك العقايد وصحتها وفسادها يعرف بالكلام لان مباحث النظر جزء منه على ما اختاره المتأخرون فيكون الكلام اساس العقايد قال بعض الفضلاء وفيه انه انما يفيد مدح كلام المتأخرين حيث جعلوا

قوله الاول منع قوله اه جعله بعضهم منعا بانه انما يتم لو كان المراد من الاساس ما هو اعم مما هو بالذات ومما بالواسطة وهو مم اذ المتبادر من اساس الشيء ما هو بالذات والاساسية الكتاب للكلام انما هو بواسطة الاساسية لجزئه وهو العقايد ثم قال ولما كان هذا المنع سخيفا جدا ودعوى التبادر باطلا قطعا لم يسلمه وانت خبير بان دعوى السخافة والبطلان في غاية الشناعة والخسران بل مدار التسليم هو ارخاء العنان او عدم سراية التبادر في بعض الحالات منه

لئلا يحتاج اشرف العلوم الاسلامية الى الخارج منه

اقول اولا لا يشترط في تخصيص هذه الفقرة بما يفيد مدح كلام المتأخرين وان كان المختصر معمولا في كلام القدماء لاسيما بعد ما ذكر في الفقرة الاولى ما يفيد مدح الكلاميين وثانيا لا يشترط في لزوم كون المنطق اساسا للعقايد بمعنى الموقوف عليه والمحتاج اليه لتلك العقايد وثالثا كون المبين في مباحث النظر عوارض المبادي لا نفسها لا ينافي كون الكلام ومباحث النظر اساسا وموقوفا عليه بل للعلوم كلها بل اساسية بمعنى المذكور مما تفق عليه جميع العقلاء ولا يلزم من ذلك ان يكون مباحث النظر اعلى العلوم فان العلو والدنى والتوسط في العلوم انما هو باعتبار عموم موضوعه وخصوصه وباعتبار شرف مسائله كالكلام والالهي فان مسائله احوال الاله والمجردات المبرات عن المادة هكذا تقرر في محله واما ما ذكره من ان اعلى العلوم ما يبين فيه نفس المبادي فمما لم يقل به احد واما ما ذكره الشريف في الحواشي العضدية فهو ان المنطق لا يبين فيه المبادي بل يبين عوارضها لا ان اعلى العلوم ما يبين فيه المبادي ولو سلم فلا يلزم من عدم كونه اعلى بالمعنى المذكور عدم كونه اسا كما لا يخفى قوله فالمراد المعنى الاضافي فعلى هذا قوله الموسوم بالكلام على ظاهره وايضا فيه اشارة الى تعريف الفن كما قيل قوله ويمكن ان يراد المعنى اللقبي قد يقال الاولى هو الاول اذ هو بظاهره يختص بكلام اهل السنة فيكون مدحا لكلامهم وترغيبا فيه بناء على ان المعتزلة نفوا الصفات فكلامهم علم التوحيد الصرف والتنبيه على ارادة المعنى الاضافي قال الموسوم بالكلام لئلا ينصرف العبارة الى المعنى العلمي فان تخصيص الوسم بالكلام يفيد انه لم يقصد بعلم التوحيد والصفات الوسم بخلاف ما اذا اريد به المعنى اللقبي فانه ح يعم كلام المعتزلة ايضا فيفوت تلك الدقيقة ولوهم ان الوسم بالاول المشهر حتى لم يحتج فيه الى التصريح بالوسم

كفوى

مباحث النظر جزأ منه لا كلام القدماء مع ان المختصر فيه وانه يلزم ان يكون المنطق اساسا عقائد الاسلام وايضا المبين في مباحث النظر انما هو عوارض المبادي لا انفسها فيكون اعلى العلوم ما يبين فيه نفسها والا يلزم ان يكون المنطق اعلى من الالهي ولم يقل به احد وبه صرح قدس سره في حواشي العضدية فتأمل انتهى قوله بناء على ان مباحث الاول ان يقال بناء على ان اثبات تلك الادلة واقامة الدليل عليها انما هو في الكلام حتى لا يرد عليه ما سبق والذي يخطر بالبال في توجيه عبارة الشارح وارجو ان يكون هو الاظهر ان المراد من القواعد العقلية الكلية التي يتوقف عليها العقايد من مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض والكلام اساس لتلك القواعد لانها تبين فيه بالدلائل القطعية وللفضلاء في توجيه عبارة الشارح وجوه كثيرة تركناها مع ما يرد عليها مخافة الاطناب قوله اي علم يعرف فيه ذلك المسائل المتعلقة بتوحيد الواجب وصفاته قال بعض الافاضل وهو كلام اهل السنة والجماعة لا المعتزلة لانهم نفوا الصفات فكلامهم علم التوحيد الصرف وفيه ان المعتزلة لم ينفوا الصفات بمعنى عدم البحث عنها حتى يكون كلامهم علم يعرف فيه التوحيد دون الصفات بل نفيهم بمعنى عدم اثباتها زائدة على الذات فيصدق على كلامهم انه علم متعلق بالتوحيد والصفات لانه يبحث فيه عن احوال الصفات بانها ليست زائدة على ذات الواجب قوله فنسبة الوسم الخ حيث قال الموسوم بالكلام قيل هذا ناظر الى التوجيهين معا يعني ان الشارح انما اورد الموسوم بعد قوله علم التوحيد بناء على ان لفظ الكلام كان اشهر اسماء الكلام وعندي انه ناظر الى التوجيه الاخير ودفع اعتراض ينشأ منه وهو انه اذا كان علم التوحيد والصفات لقبا له فلا معنى لنسبة الوسم الى الكلام بل الواجب ان يقول الموسوم بعلم التوحيد والصفات والكلام فتخصيص الوسم يدل على انه لم يرد المعنى اللقبي ودفعه المحشي بقوله فنسبة الوسم الخ يعني انما نسب الوسم الى الكلام مع كون كل منهما علما له لاشتهاره به فيكون قوله الموسوم بالكلام صفة موضحة له بمنزلة عطف البيان كما يقال جاءني ابو حفص الموسوم بعمر قوله من فوائده الخ اشارة الى ان فوائده كثيرة كما ذكر في شرح المواقف قوله فان الشريعة اي الاحكام التي شرع الله تعالى لعباده من الاعتقاديات والعمليات من حيث انها تطاع لها دين يقال دانه اي ذله واطاعه ومن حيث انها تكتب ملة يقال امللت الكتاب واملته اي كتبته في اضافة النجم الى الملة والدين اشعار بانه مقتدى اهل العلم والعمل لان الكتابة شعار العلماء والعمل شان الاتقياء وفي تأخير الدين عن الملة اشارة الى شرف العلم على العمل قوله والاملال بمعنى الاملاء نقل عنه هذا جواب لسؤال مقدر وهو ان يقال كيف يقال الشريعة من حيث انها تمل ملة والحال ان الملة من المضاعف

قال صاحب المواقف فائدة علم الكلام امور الاول الترقي من حضيض التقليد الى ذروة الايقان ويرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات وهذا الوجه يجوز ان يشار اليه ههنا والثاني ارشاد المسترشدين بايضاح الحجة والزام المعاندين باقامة الحجة عليهم الثالث حفظ قواعد الدين عن ان يزلزلها شبه المبطلين الرابع ان يبنى عليه العلوم الشرعية فانه اساسها واليه يؤول اخذها واقتباسها وهذا الوجه هو المشار اليه بقوله مبنى علم الشرايع والاحكام بل يجوز ان يكون مشارا اليه فالقرينة الثانية ايضا الخامس صحة النية والاعتقاد اذ بها يرجى قبول العمل وغاية ذلك كله هي الفوز بسعادة الدارين

اقول لا فساد في لزوم المنطق اساس عقايد الاسلام بل حقق في محله انه علم مستقل برأسه خادم لجميع العلوم فلا مانع من كونه اساسا لجميع العلوم كما تقرر

اي لتخصيص الوسم بالكلام دون اللقب بان يقال هو الموسوم بعلم التوحيد والصفات والكلام اذ نسبته الى كليهما سيان

كفوى

قوله سميت بها لسلامة اهلها صرح في ان المراد هو المعنى اللقبي وما ذكر من المعاني الثلاثة وجوه للتسمية واما ما قيل على الاولين هو اللقبي وعلى الاخير هو الاضافي فليس بشيء فان قلت فلم يتعرض لارادة المعنى الاضافي مع انها محتملة والمعاني المذكورة جارية فيها ايضا قلت اما لبعدها او لاكتفائها بما سبق في مثله ثم السلام في الوجه الاول بمعنى السلامة وفي الثاني بمعنى القول المخصوص وفي الثالث ظ فالواو في الموضعين بمعنى او ولان السلام لا يراد منه الا الواحد لعدم جواز ارادة المعاني المتعددة بلفظ واحد وعموم المجاز بان يراد ما يطلق عليه السلام لا يصار اليه بلا صارف عن الحقيقة

كفوى

قوله ولان خزنة الجنة قد يقال ولان الشرف لكرمته يناديها اهل الجنة سلاما قولا من رب الرحيم * قوله ومعنى هذا الكلام الاشارة الى جواب سؤال هو ان يقال ان التشريف يحصل بالاضافة الى اي اسم كان من اسمائه تع فما وجه تخصيص هذا الاسم بالاضافة اليه في تسمية الجنة فاجاب بان مبنى هذا الاسم بحسب اهل اللغة هو الذي منه السلامة فوجه تخصيص هذا الاسم ظ وهو المناسبة حيث كان لاهل الجنة سلامة هذا واما وجه اختيار هذا الاسم من اسماء الجنة في هذا المقام فهو الرعاية للسجع مع ورود الاستعمال * قوله مجموعهما بدل من الطرفين هذا على تقدير ملاحظة العطف قبل كما اختاره الشريف في امثاله في شرح المفتاح واما على تقدير ملاحظة الربط قبل العطف فالاطناب بدل من الطرفين بدل البعض من الكل والاخلال عطف عليه كما اختاره الفاضل العصام في هذا المقام فتأمل * قوله ولما تعدد المتبوع نقل عنه هذا جواب سؤال وهو ان الاعراب لتابع واحد واحد فلم تعدد ههنا وحاصل الجواب ان المتبوع ايضا متعدد معنى فكانه ذكر كل من المتبوعين على حدة وعقب بتابعه قيل هذا الجواب لا يتمشى في مثل قولنا الشاة نظيفة جلدها ولحمها وعظمها والخنزير نجس جلده ولحمه وعظمه واعتبار التعدد في امثاله تكلف اقول على تقدير ان يكون امثال القولين المذكورين من قبيل ما نحن فيه يمكن ان يقال اذا امكن اعتبار التعدد في المتبوع بلا تكلف بادر كما ههنا يجعل المجموع تابعا واحدا والا كما في القولين المذكورين يجعل كل واحد تابعا على حدة ثم انه قد يقال الاوجه ان يقال اجري الاعراب على كل منهما مع ان المجموع مستحق لاعراب واحد لان كلا منهما قابل للاعراب ففي اعراب احدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح وفيه ان كون اخر الثاني اخر المجموع يصح ان يكون مرجحا والاولى ان يقال لما كان كل منهما كلمة مستقلة دالة على معنى في نفسها اجري على كل واحدة منهما اعراب على حدة وهذا قريب الى التوجيه الثاني لكنه ليس بحاسم الشبهة كما لا يخفى

كفوى

قوله فليس بشيء واما ما قيل في توجيه ذلك من ان الاخير لا يصلح وجها للتسمية ولان وجه التسمية يجب ان يكون علة للتسمية والوجه الاخير ليس كذلك اذ لا يصح ان يقال سميت بدار السلام لان السلام اسم من اسماء الله تع لان تسميتها بدار السلام لا يتوقف على كون السلام اسما من اسماء الله تع نعم يصح ان يكون وجها للاضافة بان يقال انما اضيف الدار الى السلام تشريفا للمضاف باعتبار شرف المضاف اليه على طريقة قولهم بيت الله وناقة الله لان السلام اسم من اسمائه تع والاسماء تشرف بالمسمى فليس بشيء ايضا اذ الاوجه في الحقيقة كون الجنة دار السلام فكانه قيل سميت بدار السلام لكونها دار السلام على ان يكون السلام اسما من اسمائه تع واضافة الدار اليه للتشريف ولما كان كونها دار السلام بالمعنى المذكور ظاهرا ذكره وذكر ان السلام من اسمائه تع لخفائه بسبب الاشتراك اللفظي فلا غبار

مصلحه

قوله ولان الشرف لكرمته اه وقد يقال ورد في الحديث الصحيح انه عم قال بينا اهل الجنة في نعيمهم اذ سطع لهم نور فرفعوا رؤسهم فاذا الرب عز وجل قد اشرف عليهم من فوقهم فقال السلام عليكم اهل الجنة فذلك قوله سلام قولا من رب الرحيم فينظر اليهم وينظرون اليه ولا يلتفتون الى شيء من النعيم ما داموا ينظرون اليه حتى يحتجب عنهم فيبقى نوره وبركته عليهم في دارهم كذا ذكره الامام محي السنة في معالم التنزيل

مصلحه

قوله فالاطناب بدل اه قيل هذا خطاء لفظا ومعنى فانه يلزم ح ان يكون المراد من نسبة التجافي الى الطرفين التجافي عن احدهما وانت خبير بانه وهم واما يلزم ذلك لو لم يعطف على الاطناب الاخلال كما لا يخفى على ذي البال * مصلحه * قوله فتأمل اشارة الى ان هذا على تقدير البدلية واما على تقدير البيانية فيتعين الملاحظة الاولى كما لا يخفى

مصلحه

قوله ويجوز رفعهما نقل عنه ويجوز نصبهما على المفعولية بتقدير الفعل وهو اعني ولم يتعرض له لعدم شيوع حذف الفعل بخلاف حذف المبتدا انتهى قوله رواه الشيخ في بعض كتبه لعله اراد ما ذكره في المطول عند شرح الديباجة وفيه ان ما ذكره هناك ليس بصريح في رد هذا العطف بل صرح كلامه انه من قبيل عطف الانشاء على الاخبار صح ذلك او لم يصح ولو سلم فرده مبني على مذهب الخطيب فانه كالسكاكي ذهب الى عدم صحة عطف الانشاء على الاخبار حتى اولا وجعل التركيب التي يرى ظاهرا انها من قبيل عطف الانشاء على الاخبار لا من قبيل عطف الانشاء على الانشاء كما صرح به الشريف في مباحث الوصل والفصل من المطول كيف وهو قد صرح في مواضع عديدة من كتبه بجواز عطف الانشاء على الاخبار في صل اعتراضه هناك ان هذا التركيب بحسب الظاهر لا يوافق مذهب المصنف فلا بد من تأويله فلا يرد عليه ما ذكره المحشي كما لا يخفى * قوله وكذا على حسبي باعتبار حسبي يعني ان العطف على حسبي اما ان يكون بتأويله بجملة او يكون بدون تأويل فعلى الاول يلزم عطف الانشاء على الاخبار وعلى الثاني عطف الجملة على المفرد وهذا غير جائز قطعا واعترض عليه الشريف في حواشي المطول بانه يجوز عطف الجملة التي لا محل لها من الاعراب على المفرد وبالعكس وجعل منه العطف في قوله تع ان الله يبشرك بكلمة منه المسيح بن مريم وجيها في الدنيا والاخرة ومن المقربين ويكلم الناس في المهد وقال فان وجيها ومن المقربين ويكلم احوال من كلمة كما صرح به في الكشاف وقد عطف بعضها على بعض واجيب عنه بان اتفاق المفسرين على التضمين يدل على ان ما ذكره المعترض مع عدم موافقته لذلك الاتفاق دعوى بلا دليل والاية الكريمة لا تدل على ذلك فان الجملة فيها وفي امثالها مؤولة بالمفرد فان قلت الحمل على الظاهر اصل والتأويل خلاف الاصل فالاولى ان لا يصار اليه قلت عطف الجملة على المفرد ايضا خلاف الاصل فتعارضا والترجيح معنا لاتفاق اهل التفسير على التأويل

كفوى

قوله ويجوز نصبهما اه قيل الشعار الى ضعفه من جهة اللفظ والمعنى اما لفظا فلاستلزامه الحذف واما معنى فلكونهما مقصودين بالتجافي

مصلحه

ثم ويرد عليه قد يقال يرد عليه ايض انه يجوز عطف نعم الوكيل على حسبي بتقدير مقول في حقه نعم الوكيل اذ المعطوف على الخبر في حكم الخبر فكما يجب في جعل الانشاء خبر هذا التاويل يجب في عطفه على الخبر ايض لا يقال هذا ما ذكره الشريف بعينه فانه عطف نعم الوكيل على حسبي ولا شك ان المعطوف على الخبر خبر ومذهبه قدس سره ان الانشاء اذا وقع خبرا ابه وان يول بمفرد لانا نقول الظاهر من عبارة الشريف انه اعتبر عطفه بلا تاويل مفرد والا لكان من قبيل عطف المفرد على المفرد لا من عطف الجملة على المفرد وكلامه صريح في الثاني ولذا اعترض عليه قدس سره بذلك فتدبر قوله انشاء التوكل وقد يقال هذا خلاف الظاهر وخلاف مرتضى صاحبه ولو سلم فهو انشاء لطلب الكفاية لا انشاء التوكل وربما يقال الظاهر هو الانشائية لعدم الطائل من الاخبار مع اقتضائها المقام وعدم ارتضاء صاحبه مم ولا يجدي ابداشر لان العبارة ليست من مخترعاته وكونها انشاء لطلب الكفاية وان فيه ملاحظة معنى المسند لكنه بعيد من حيث انه حمل على معنى صيغة الطلب بخلاف انشاء التوكل فانه انشاء الاعتماد على وكالته وكفايته من غير طلب ويلايمه المدح على وكالته عقيبه كما لا يخفى انتهى فان قلت لا فائدة في حمل قوله وهو حسبي على الانشاء ولا نقل الكلام ح اسلم عطف ذلك على قوله والله الهادي فان جعل ذلك ايض لانشاء المدح ننقل الكلام الى عطفه على قوله فحاولت وجعله انشاء لشرحه بعيد جدا قلنا قوله والله الهادي ليست معطوفا بل هو جملة دعائية والواو اعتراضية فكانه قال اللهم اهدني الى سبيل الرشاد واعطني العصمة والسداد وربما يقال او يعتبر فيها عطف القصة قيل الواو للحال والجملة حال مؤكدة فتامل كفوي

والاملاء من النقائص قوله سميت الخ يعني ان دار السلام مركب اضافي سميت الجنة به اما لان اهلها سالم عن الافات او لانهم مخاطبون بالسلام وعلى هذين التقديرين يكون لفظ السلام مصدرا او لان السلام من اسماء الله تع اضيفت الجنة اليه تشريفا لها كما يقال بيت الله للمسجد الحرام فح يكون لفظ السلام صفة مشبهة قوله ومعنى هذا الاسم هو الذي منه السلامة اي في المبتداء وبه السلامة اي في المعاد ومعناه ذو السلامة عن جميع النقايص قوله فوجه التخصيص الخ يعني اذا كان السلام من اسماء الله تع فوجه تخصيص اضافة الدار اليه دون اسم آخر ظاهر لان معنى الاسم هو المعطي للسلامة والجنة دار السلامة ففي كل منهما معنى السلامة قوله كناية عن الاعراض الخ لان المعرض عن الشيء يطوي كشحه عنه فذكر اللازم الذي هو طي الكشح واراد الملزوم وهو الاعراض ويجوز ان يكون استعارة تخييلية مرشحة بان شبه في نفسه المقال بما له كشح فاثبت الكشح تخييلا ورشحه بالطي والمآل واحد قوله ولما تعدد المتبوع نقل عنه هذا جواب سؤال مقدر وهو ان الاعراب للتابع يكون واحدا فلم تعدد الاعراب ههنا فاجاب بقوله ولما تعدد اه وحاصله ان المتبوع ايضا متعدد معنى فكانه ذكر كلا من المتبوعين على حدة وعقبه بتابعيه قوله بان الجملة الثانية يعني ان الجملة الثانية وهي قوله نعم الوكيل جملة انشائية لان افعال المدح وضع للانشاء والجملة الاولى اعني قوله وهو حسبي جملة اخبارية فلا يجوز عطف احديهما على الاخرى بالواو لكمال الانقطاع وكذا لا يجوز عطفه على حسبي اما على تقدير عدم التاويل فلانه يلزم عطف الجملة على المفرد وهو غير جائز لما مر واما على تقدير تاويله بحسبي فلانه وان حصل المناسبة بينهما بان كلا منهما جملة فعلية لكن الاولى خبرية والثانية انشائية على هذا التقدير ايضا قوله ويرد عليه الخ يعني الجملة الاولى وان كانت خبرية صورة لكنها واقعة في محل الدعاء والمقصود منه انشاء الكفاية لا الاخبار بانه تع كاف في نفس الامر وهو ظاهر قال بعض الافاضل ينقل الكلام ح الى عطفه على قوله والله الهادي وان جعل ذلك لانشاء المدح فينقل الكلام الى عطفه على قوله فحاولت وجعله انشاء لشرحه بعيد جدا اقول والله الهادي ليس معطوفا على جملة فحاولت حتى يلزم البعد بل هو جملة دعائية والواو فيه اعتراضية كما في قوله ان الثمانين وبلغتها فكانه قال اللهم اهدني الى سبيل الرشاد واعطني العصمة والسداد عدل الى الجملة الاسمية للدلالة على الدوام والثبات كما في الحمد لله قوله وايضا يجوز عطف القصة على القصة معنى عطف القصة على القصة على ما بينه السيد الشريف قدس سره ناقلا عن صاحب الكشاف

قوله الظ هو الانشائية اه وفيه ان مراد القائل الاول انها خلاف الظ من نفس العبارة وما ذكره هذا القائل هو الظهور من المقام ولا يخفى عليك انها لا تقابل بينهما منه

قال الشريف قدس سره في شرح المفتاح نقلا الكشاف وقصة المنافقين عن اخرها معطوفة على الذين كفروا كما في عطف الجملة على الجملة وقال الشريف رح قال في موضع اخر ليس الذي اعتمد بالعطف هو الامر حتى يطلب له مشاكل سبق امر او نهي يعطف عليه انما المعتمد بالعطف هو جملة وصف ثواب المؤمنين فهو معطوفة على وصف عقاب الكافرين يعني انه ليس من عطف الجملة على الجملة يطلب ههنا مناسبة الثانية مع الاولى بل من عطف جمل مسوقة لغرض على جمل اخر مسبوقة لغرض فالمتعلق بالعطف هو مجموع وشرطه المناسبة بين القصتين فكلما كانت المناسبة بينهما اقوى كان العطف احسن ولا يشترط المناسبة بين جملتي القصتين وقد حققه بعضهم بانه نظير ما يقال في عطف المفرد على المفرد في مثل قوله تع هو الاول والاخر والظاهر والباطن من ان الواو الثانية تعطف مجموع الصفتين الاخريين المتقابلتين على مجموع الاوليين المتقابلتين

٢١ صحيفه

لا يقال لما كانت التسمية بالكلام اشهر ناسب ان ينسب الوسم الى الثاني دون الاول ليكون اظهار ما خفي واخفى ما ظهر لانا نقول هذه نكتة وتلك نكتة اخرى فلكل وجهة هو موليها وقد يقال في توجيه التخصيص لما كانت تسمية هذه الصناعة بعلم التوحيد والصفات لتحقق معناه اللغوي في اغلب اجزائه واشرفها وتسميتها بالكلام لمناسبة اعترف بينه وبينها على ما سيجيء تفصيلها جعل علم التوحيد والصفات عبارة عنها وجعل الكلام سمة لها تعرف بها وعلامة يدل عليها رعاية لهذه النكتة ويمكن ان يقال لما اراد ذكر الاسمين كليهما ليحصل زيادة الايضاح والمدح فلو نسب الوسم الى الكل لعطف الكلام ولو نسبه الى الاول فقط او ترك ذلك لتوهم عطف الكلام على الصفات فيظن ان المجموع اسم واحد فخرج بالوسم في الثاني ليفيد انه اسم اخر مستقل كفوي

قوله بالثاني وايض لا يكون على الاول من قبيل الايضاح بعد الابهام بل بالعكس فتامل منه

قوله اشارة الى فائدة من فوائد رد على ما قيل انه اشارة الى بيان الحاجة الى الكلام وعلى ما قيل ايض ان فائدته منحصرة في هذا المذكور كما اشار اليه فيما نقل عنه اقول لعل وجه الرد الاول ان الحاجة الى تدوين الكلام انما هو ما سيفصله الشارح الى نفس المسائل الكلامية كون خلافها قبيحا لتحقق المشكوك والاوهام وايض هذا المقام مقام المدح فلدعم وللبيان الحاجة مقام اخر فلا يناسب جعل ما ذكر فيه لبيان الحاجة ووجه الرد الثاني ان فائدته كثيرة جدا كالخلاص من السيف وسبي الاولاد ونهب الاموال والخزية في الدنيا وكالنيل الى السعادة الابدية والنجاة عن انواع العذاب في العقبى قيل يمكن ان يقال مراد القائلين بحصر فائدته في النجاة عن الشكوك والاوهام ان فائدته هو حصول اليقين والبواقي لازمة لهذه الفائدة قد يقال الوهم ظلمة في اليقينيات دون الظنيات فلا يرد ان من العقائد السمعيات التي لا طريق اليها الا السمع والسمع قد لا يفيد اليقين فكيف يكون في الكلام نجاة عن ظلمات الاوهام فافهم * قوله فرجحان الشك اي لرجحان ظلمة الشك على ظلمة الوهم هذا مبني على حمل الشك والوهم على ما يتعلق بخلاف العقائد الحقة وللشك ان الشك فيه اشد ظلمة واقوى من الوهم فيه فانه لكونه عبارة عن الطرف المرجوح يزول بادنى شيء بخلاف الشك الذي هو عبارة عن تساوي الطرفين واما اذا حمل على ما يتعلق بنفس العقائد الحقة فالامر بالعكس فتدبر هذا اذا ابقي الشك والوهم في معناهما الاصلي واما اذا اريد بالشكوك الادلة المعارضة المساوية لادلة اهل السنة والجماعة في الدلالة بحسب الظ وبالاوهام الادلة الظنية المخالفة لادلتهم فالامر ظ وكلام اهل السنة والجماعة في الدلالة بحسب لكونه مستفادا من الشرع نجاة في ظلماتها كفوي

قوله فافهم اشارة الى ان هذا الجواب انما يتمشى او احمل الوهم والشك على ما يتعلق بخلاف العقائد فتدبر منه

قوله هذا مبني اه وبهذا يبنى ما قيل عليه ان الوهم راجح في الظلمة كانه لا يزول الا بدليل قطعي يقيني والشك يزول بأي دليل كان من القطعي والظني فانه مبني على حمل الوهم على ما يتعلق بنفس العقائد الحقة ولا حاجة الى ان يجاب عنه بان يقال الراجحية والمرجوحية بينهما ليست بالنسبة الى سهولة الزوال ويسره بالنظر الى انكشاف الامر على القلب والجلالة والنفس العقائد عند الشك متحيرة في الظلمة لا ترى شيئا من الجواب اصلا وعند الوهم ليست كذلك لانها ترى بعض الجواب وتميز في الجملة فتدبر منه

قوله فالامر ظاه اذ للشك ان الشكوك راجحة على الاوهام بالمعنيين المذكورين فاضيف الغيهب الى الشكوك القوية في المنع عن الوصول الى الحق والظلمة المطلقة الى الاوهام الضعيفة في ذلك المنع القائل بحزابادي منه

قوله نجم الملة والدين قد يقال اضافة النجم الى الملة والدين اما من قبيل اضافة النجم الى جرمه ففيه تشبيه الملة والدين بالسماء في العلو والشرف ومدح النجم بالاستقراء فيه او من اضافته الى ما يستفيض منه ففيه مدحه بانه يضيء الملة والدين او من اضافته الى الطريق فان النجم يسلك به الطريق الذي ليس بواضح ففيه مدحه بانه المقتدى في الذي يتمسك به فسلوكه * قوله وهما متحدان بالذات قيل الاولى ان يقال هما متحدان بالذات فانه يقال هما واحد لا واحدان كما يقال زيد وعمرو وبكر متحد بالماهية لا متحدون لكنه نظر الى المناسبة اللفظية وراعى جانب اللفظ ومثل كلمة فتامل * قوله ومختلفان بالاعتبار وبالاستعمال ايض فان الملة لا تضاف الا الى النبي لقوله تع ولا تضاف الى الله تع ولا الى احاد الامة بخلاف الدين فانه يضاف الى الله تع لصدوره عنه تع والى النبي لظهوره فيه والى الامة لتدينهم به وانقيادهم له * قوله فان الشريعة وهي ما شرع الله تع لعباده اي سنه لهم وعرف بانه وضع الهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود الى ما هو خير بالذات * قوله من حيث انها يطاع بها دين فيه اشارة الى الدين بمعنى الشريعة ماخوذ من الدين بمعنى الطاعة ولك ان تجعله ماخوذا من الدين بمعنى الجزاء فان الشريعة المطهرة يجزى لاجلها المشرعة * قوله وقيل القائل بها هو المحشي صلاح الدين وقد سبقه الشريف في شرح المواقف اشار بصيغة التمريض الى ضعفه ولعل وجه الضعف هو ان هذا القول يقتضي ان الملة قد جاءت في اللغة بمعنى الجمع وليس كذلك وقد يقال انها قد جاءت بهذا المعنى ايض فانه يقال مللت الثوب اذا خطت الخياطة الاولى وجمعت قطعته فليتأمل وقد يقال يجوز ايض ان يكون اطلاق الملة على الشريعة باعتبار انها طريقة يسلكونها فانه يقال طريق اي مذهب ومسلوك كفوي

قوله وقد يقال انها اه اي في الجواب عن الضعف وقيل في الجواب عنه ايض انما اعتبر الاجتماع دون الاملاء والكتابة لكون الاجتماع من الملة صدق الحق من الاملاء والكتابة هو الاجتماع على الاحكام الشرعية والعمل بها لا نفس الاملاء والكتابة ولكل وجهة هو موليها منه

قوله اضاف الغيهب الى الشك اه اعلم انه شبه الشكوك والاوهام بالليالي في المنع عن الاطلاع على ما في الاطراف والجوانب استعارة بالكناية واثبت لها الغياهب والظلمات تخييلية فالاضافة كاضافة الاظفار الى المنية في قوله واذا المنية انشبت اظفارها فيل الاضافة ههنا اما من قبيل لجين الماء واما من قبيل اضافة المسبب الى السبب لا شبه الحالة اللاحقة للشك والوهم وهما الكدورات الفايضة للنفس من جهة فقدان اليقين بالظلمة في المنع عن الوصول الى المط وقال بعضهم الفصل للاول وقال الاخر بل هي من الاول لا من الثاني وانت خبير بان الفضل للمتقدم كفوي

قوله وايضا يجوز ان يعتبر عطف القصة اه اعترض عليه بانه يشترط فيه ان يكون المعطوف والمعطوف عليه جملا متعددة وهو مفقود ههنا والمستند في ذلك
بمفهوم القصة وبما ذكره صاحب الكشاف حيث قال يعطف جمل مسوقة لغرض على جمل مسوقة لغرض اخر وربما يقال تعدد الجمل وان كان معتبرا في مفهوم
القصة لكن عطف القصة امر اصطلاحي لا يجب فيه تعدد طرفيه في جميع المواد اقول يمكن ان يقال ايضا كلام صاحب الكشاف مبني على ما هو الاغلب في
موارده فلا يجب ذلك في جميع موارده ويدل على ذلك ما ذكره لتأييد اصل كلامه حيث قال كما تقول زيد يعاقب بالقيد والازهاق وبشر عمرا بالعفو والاطلاق
ذليس في هذا المثال تعدد الجمل واما ما ذكره الشريف في حاشيته على الكشاف والمطول من ان ههنا جملا متعددة من الطرفين لكنه اقتصر على ما هو العمدة حيث يفهم منه
لباقي فتعسف لا يرتكب من غير ضرورة ثابتة على انه يمكن ان يتكلف بمثله في هو حسبي ونعم الوكيل ايضا كما لا يخفى فيندفع ح اصل الاعتراض قوله فتكون اخبارية كالاولى فيكون
العطف من باب عطف الجملة الاخبارية على الاخبارية فيندفع الاشكال ويقال بعد تقدير المبتداء ولو لم يؤول نعم الوكيل الخ اقول وفيه ان اعتراض الشارح لو ثبت لكان في
صحة العطف في هذا التركيب مطلقا لانه في صحة عطف نعم الوكيل حاصلة كما لا يخفى وحاصل اعتراضه ان العطف فيه منحصر في الاحتمالين المذكورين وكل منهما ليس بصحيح
وحاصل هذا الرد منع الانحصار لما ان حاصل الردين الاولين
منع لعدم الصحة فلا غبار وايضا لا باس بفوت انشاء المدح
العام بل الاخبار بالمدح للخاص ابلغ من حيث اشير الاشتراك الغير
في قوله في مدحه تعالى كتبه

ان يعطف جمل مسوقة لغرض على جمل مسوقة لغرض اخر لمناسبة بين الغرضين فكلما كانت اشد كان
العطف احسن من غير نظر لما كون الجملة خبرية او انشائية فعلى هذا يشترط في عطف القصة
على القصة ان يكون كل من المعطوف والمعطوف عليه جملا متعددة وههنا ليس كذلك ولعل
المحشي اراد بعطف القصة على القصة عطف حاصل مضمون احدى الجملتين على حاصل
مضمون الاخرى من غير نظر لما اللفظ وهذا العطف مما جوزه الشارح في شرح التلخيص في بحث
الفصل والوصل ووصفه بالدقة والحسن وايده بمثال اورده صاحب الكشاف وهو زيد يعاقب
بالقيد والازهاق وبشر عمرا بالعفو والاطلاق وان رده السيد الشريف هذا لكن يتجه ههنا بحث
وهو ان الشارح انما رد هذا العطف في عبارة التلخيص اذ لا يمكن جعل ونحو حسبي فيه
انشاء ولا يقول صاحبه بعطف القصة على القصة بشيء من المعنيين على ما نص عليه
الشارح في بحث الفصل والوصل منه فلا يتم جواب المحشي من قبله نعم لو كان قصد الشارح رد
هذا العطف مطلقا لتم لكنه ليس كذلك كيف وقد اعترف به في شرح الكشاف ووقوعه في القران
نحو ماويهم جهنم وبئس المهاد قوله ورده بعض الفضلاء الخ اي رد سيد المحققين رد الشارح
هذا العطف في حاشيته على شرح التلخيص بانه يجوز عطف نعم الوكيل على مجموع هو حسبي بان يقدر
المبتداء اما مقدما ليناسب المعطوف عليه اي هو نعم الوكيل فيكون المخصوص مقدما على نحو
زيد نعم الرجل على ما صرح به صاحب المفتاح وغيره من ان المخصوص مقدم عليه واما مؤخرا اي
نعم الوكيل هو ويكون المخصوص المؤخر مبتدأ على مذهب من يجعله مبتدأ وانما لم يتعرض السيد
لهذا الاحتمال لانه لا يتم على مذهب من يجعل المخصوص خبر مبتدأ محذوف بخلاف الاحتمال الاول اذ لا خلاف
في انه اذا كان مقدما فهو متعين للابتداء ولا يخفى عليك انه بعد تقدير المبتدأ لو لم يؤول نعم الوكيل بمقول
في حقه ذلك يكون الجملة ايضا انشائية اذ الجملة الاسمية التي خبرها انشائية كما ان الجملة التي
خبرها فعل فعلية بحسب المنخ كيف لا ولا فرق بين نعم الرجل زيد وزيد نعم الرجل في ان هذا لو
كل منهما نسبة غير محتملة للصدق والكذب وبعد التاويل لا يكون المعطوف جملة نعم الوكيل بل جملة
متعلقة خبرها نعم الوكيل واعتراض الشارح انما هو في عطف نعم الوكيل على انه بعد التاويل يفوت
انشاء المدح العام الذي وضع افعال المدح له بل يصير للاخبار بالمدح للخاص وهو انه مقول في
حقه نعم الوكيل قوله وايضا يجوز اه يعني ثم قال بعض الفضلاء في رد رد الشارح بانه يجوز عطف
نعم الوكيل على حسبي باعتبار تضمنه معنى يحسبني لانه وان كان اخبارا لكن له محل من الاعراب لو قوعه
خبرا لهو ويجوز عطف الانشاء على الاخبار الذي له محل من الاعراب فان قلت الموجب

قوله يحتمل الخ حصر بالذكر احتمال الوجهين من الوجوه الاربعة المذكورة انفا مع ان الاولين ايضا محتملان ههنا لكونهما مفردين عند المستدل بخلاف الاولين قوله بتقدير
المبتداء الخ فيه ان هذا الايراد ليس الا ايراد على بعض الفضلاء الذي رد الشرح في رده العطف في التركيب المذكور وذلك انما يكون من طرف الشارح والشارح لا يقول
بتقدير المبتداء والا لما صح منه رده رأسا وكذا الكلام في قوله او عطف على الجزء المقدم اللهم الا ان يقال هذا الايراد الزامي لا تحقيقي كما يدل عليه تخصيص الاحتمال
بهذين الوجهين اللذين ذكرهما المستدل وسلمهما واما ما قيل من ان البعد المهروب عنه في تقدير قلنا هو ان لا يوجد ح مناسبة معتد بها بين المعطوف عليه وهو
الاخبار بان الله تع كافيهم وبين المعطوف وهو الاخبار بانهم قالوا نعم الوكيل وهذا البعد موجود في تقدير المبتداء ايضا لان المعنى ح وهو مقول في حقه نعم الوكيل
وهو مؤدى قولهم ونعم الوكيل اللهم الا ان يقال هذا الايراد الزامي على المستدل حيث صح به قول المص رد على الشارح ففيه انه لا حاجة في دفع هذا الكلام الى الحمل على الالزام
فان البعد المهروب عنه ليس ما هو المحرر بل هو ارتكاب التقدير بلا قرينة تدل على المقدر على ان ذلك البعد ليس بموجود في تقدير المبتداء اذ المعنى وهو نعم الوكيل بلا تقدير
مقول في حقه لا ما ذكره فلو سلم فليس هو مؤدى قولهم وقلنا نعم الوكيل كما لا يخفى ولو سلم ذلك ايضا فبين التقديرين فرق لشهرة الاول في جعل الانشاء خبرا بخلاف
الثاني اذ لم يعهد في عطف الانشاء على الاخبار تقدير قلنا هذا ثم اقول تقدير المبتدا ء ولو مؤخرا يخرج الجملة عن الانشائية ويدخلها في الاخبارية كما مر فيما سبق على ان
يكون التقدير مقدما خلاف المشهور لا يوجب بعد الالتفات
اليه ومطلق البعد ليس بمهروب عنه وايضا مجرد الذكر في المعطوف
عليه مبتدا ليغ في القرينة نعم لا يكون ح مناسبة بين
المعطوف والمعطوف عليه في التقديم والتاخير وذلك
لا يوجب البعد المهروب عنه كما لا يخفى

لمنع العطف لكمال الانقطاع وهو باق في صورة يكون للاخبار محل من الاعراب فما الوجه
في جوازه قلنا الوجه ان الجمل التي لها محل من الاعراب واقعة موقع المفردات لان نسبتها
ليست مقصودة بالذات فلا التفات الى اختلافها بالانشائية والاخبارية بل الجمل ح في حكم
المفردات التي وقعت موقعها فيجوز عطف الجمل بعضها على بعض كالمفردات ومن هذا تبين
وجه جواز عطف الجملة التي لها محل من الاعراب على المفرد وبالعكس فح يجوز عطف جملة
نعم الوكيل على حسبي بلا تاويله بحسبني لان جملة نعم الوكيل لها محل من الاعراب صرح به السيد السند
في حاشية المطول هذا وقد ذكر الشيخ الرضي ان نعم الرجل بمعنى المفرد وتقديره اي رجل حميد
فح لا اشكال في عطفه على حسبي قوله ويدل عليه قطعا الخ اي يدل على ان عطف الانشاء
على الاخبار الذي له محل من الاعراب جائز قوله تع وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل فان نعم الوكيل
معطوف على حسبنا الله وهو اخبار له محل من الاعراب لانه مقول قالوا قوله لان بعد
الواو الخ دفع لتوهم انه لم لا يجوز ان يكون مجموع الجملتين مقول قالوا بثبوت الواو منهما
بان يكون المقول على سبيل الحكاية حسبنا الله ونعم الوكيل فلا يكون من عطف الانشاء
على الاخبار فيما له محل من الاعراب ووجه الدفع ان الواو من الحكاية اي من كلام الحاكي اي قالوا
حسبنا الله وقالوا نعم الوكيل ولا يجوز ان يكون من الكلام المحكي لانه لا يصح العطف ح اذ
يلزم عطف الانشاء على الاخبار فيما لا محل له من الاعراب الا بتاويل بعيد وهو ان يقال
تقديره وقلنا نعم الوكيل ومثل هذا التقدير لا يلتفت اليه لعدم انسباق الذهن اليه ولا
دلالة القرينة عليه مع انه لا مناسبة بين مفهومي الجملتين على وجه يحسن العطف بالواو
قوله وليس هذا مختصا بما بعد القول حتى يتوهم ان الجواز المذكور فيما اذا كان بعد
القول لان مصحح العطف هو انه اذا كان للجملة محل من الاعراب يكون بمنزلة المفرد
الذي وقع في موقعه وهو مشترك في جميع المواد وليس مختصا بما بعد القول على ما
يشهد به حسن قولنا زيد ابوه عالم وما اجهله فانه جملة لانشاء التعجب عطف على ابوه
عالم وهو خبرية قوله ويرد عليه اي على ما قاله بعض الفضلاء من ان الاية دالة على جواز
العطف المذكور قطعا انه يجوز ان يكون الواو من القول المحكي فيكون مدخول الواو
معطوفا على ما قبله بتقدير المبتدأ اما مؤخرا ليناسب المعطوف عليه فان حسبنا
خبر والله مبتداء لان الحسب بمعنى المحسب واضافته الى ضمير المتكلم لفظية والا فالمبتدأ
والخبر اذا كانا معرفتين يجب تقديم المبتدأ على الخبر في كلام البلغاء بقرينة ذكره

قوله او عطف على الخبر المقدم بلا تقدير المبتداء يعني انه يحتمل ايض ان يكون الواو في الاية الكريمة من الحكي ويكون قوله نعم الوكيل معطوفا على قوله حسبنا على ان يكون حسبنا
خبرا مقدما ولفظة الله مبتداء مؤخرا فقوله اذ لا مجال للعطف فيه م وقد يقال بنى هذا الايراد كون حسبنا في الاية الكريمة خبرا مقدما كما صرح به وبنى الاستدلال
كونه مبتداء كما هو الظ المناسب للمقام فلا يرد عليه ذلك على ان المبتداء والخبر اذا كانا معرفتين يجب تقديم المبتداء مطلقا في البليغ وعند خوف اللبس مطلقا
وفيه ان الايراد المذكور في مقابلة الاستدلال القطعي فيكفيه ادنى الاحتمال فلا يفيد البناء المذكور ايض اضافة حسبنا غير مفيدة للتعريف لكونها من قبيل
اضافة اسم الفاعل الى مفعوله فان الحسب بمعنى المحسب على ما في الكشاف ثم انه لا لبس ههنا اذ الوصف متعين للخبر والذات للمبتداء ووجوب التقديم
مطلقا ام ولو في البليغ وربما يقال لو سلم ذلك فيجوز عطف نعم الوكيل على الخبر المؤخر ايض وهو لفظة الله وعطف الجملة الواقعة في محل المفرد على المفرد جائز
على انه يجوز ان يكون الخبر في تاويل مسمى باسم الموؤل بمسمى بالله بناء على ان الاصل في تعليق الظرف هو الفعل فيكون جملة انتهى وانت خبير بان هذا على تقدير
صحته يكون احتمالا اخر واحتمالا ثالثا في كون الواو في الاية الكريمة
من الحكي فتامل ثم انه قيل هذا الاحتمال الثاني ساقط اذ لا يجوز

في المعطوف عليه ومجيء حذفه في الاستعمال وانتقال الذهن اليه واما مقدما رعاية لقرب
المرجع مع ما سبق وبما ذكرنا اندفع ما قاله الفاضل المحشي من ان تقدير المبتدأ مقدما
تاويل بعيد اذ المشهور انه يقدر المخصوص بالمدح مؤخرا وعلى هذا يكون من قبيل
عطف الانشاء على الاخبار واما تقدير المبتداء في قوله وهو حسبي ونعم الوكيل فليس
ببعيد لان المبتدأ مذكور في المعطوف عليه مقدما على الخبر بخلاف حسبنا الله اذ لم يذكر فيه اسم الله مبتدأ
مقدما على الخبر لان التاويل المذكور انما يكون بعيدا اذا لم يكن قرب المرجع داعيا الى تقديره مقدما
لما ان تقديمه في المعطوف عليه قرينة على تقديره في المعطوف مقدما في وهو حسبي ونعم الوكيل
وعلى تقدير التأخير لا يكون عطف الانشاء على الاخبار على احد المذهبين وهو ان يكون المخصوص
المقدر مبتدأ وهذا القدر كاف في نفي قطعية دلالته قوله او عطف على الخبر يعني يجوز ان لا يكون
الواو من الحكاية ويكون نعم الوكيل معطوفا على حسبنا الذي هو خبر مقدم على المبتدأ فيكون
من عطف الجملة التي لها محل من الاعراب لانه ح يكون خبرا عطفا على المفرد والسيد السند
يجوز عطف الجملة على المفرد اذا كان لها محل من الاعراب على ما صرح به في حاشيته على شرح
التلخيص لا من عطف الانشاء على الاخبار هذا ثم بعد تسليم كون الواو من الحكاية لا يدل على
الجواز المذكور قطعا لجواز ان يكون قالوا مقدرا في المعطوف بقرينة ذكره في المعطوف عليه
فيكون من عطف الجملة الفعلية الخبرية على الجملة الفعلية الخبرية نقل عنه ان تقدير
ويبطل ايضا طريق كون الواو من الحكاية ايضا لكنه لو لم تذكره
المبتدأ يبطل اصل الاستدلال واما العطف على الخبر المقدم فانه يبطل الطريق المذكور
انتهى لانه على الاول لا يكون من عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب وعلى الثاني
بل من المحكي فيكون من عطف الجملة على المفرد اذا لم يؤول حسبنا بحسبنا الله اذا
لا يكون الواو من الحكاية واعلم ان ما اورده المحشي انما يرد لو كان معنى قوله قطعا يقينيا اما لو
كان معناه دلالة تقطع مادة الاعتراض ولو الزاما فلا لانه لا يمكن للمعترض ان يعترف
بهذه التوجيهات اذ لو اعترف بها لم يكن لاعتراضه موقع لجريانها في حسبي ونعم الوكيل قوله الحكم
معان ثلثة الح يعني قد يطلق الحكم على نفس النسبة الخبرية ايجابية كانت او سلبية وهذا المعنى عرفي وقد يطلق
على ادراك وقوع تلك النسبة بمعنى ان النسبة واقعة او ليست بواقعة يعني ادراكها بطريق الاذعان والقبول
وهذا مصطلح المنطقيين واعلم انه قد حقق ان النسبة الواقعة بين زيد وقائم هو الوقوع بعينه او اللاوقوع
كذلك وليس ههناك نسبة اخرى هي مورد الايجاب والسلب وانه قد يتصور هذه النسبة في نفسها من
غير اعتبار حصولها او لا حصولها في نفس الامر باعتبار انها تعلق بين الطرفين تعلق الثبوت والانتفاء
وتسمى نسبة حكمية ومورد الايجاب والسلب ونسبة ثبوتية ايضا من اضافة العام الى الخاص اعني الثبوت

قوله نسبة امر الى اخر ايجابا او سلبا اعلم ان في القضية عند قدماء المنطقيين نسبة واحدة وهي الوقوع او اللاوقوع بمعنى اتحاد المحمول مع الموضوع وعدم اتحاده معه واما
عند متأخريهم ففيها نسبتان الاولى النسبة الثبوتية المسماة بالحكمية بين مورد الايجاب والسلب وهي عبارة عن اتحاد المحمول مع الموضوع في الموجبة والسالبة
والثانية الوقوع او اللاوقوع اي وقوع النسبة الثبوتية او لا وقوعها بمعنى مطابقتها لما في نفس الامر وعدم مطابقتها له فالوقوع واللاوقوع عند القدماء
صفتان للمحمول وعند المتأخرين صفتان للنسبة الثبوتية ثم الايجاب والسلب يطلقان على الوقوع واللاوقوع وعلى الايقاع والانتزاع بمعنى ادراك
ان النسبة واقعة او ليست بواقعة كما ذكره الشارح في شرحه للقاضي اذا تقرر هذا فنقول المراد بالنسبة ههنا اما الوقوع او اللاوقوع او النسبة الثبوتية التامة
للتامة الخبرية والناقصة التقييدية او هي بمعنى تعلق احد الامرين بالاخر مطلقا سواء كان خبرا او انشاء او تقييديا في الاخيرين قوله ايجابا او سلبا مرادا بهما
الوقوع واللاوقوع للاحتراز عن غير الخبرية وعلى الاول للتوضيح والتفصيل وعلى كل تقدير يكون هذا المعنى الاول للحكم عبارة عن الوقوع او اللاوقوع ولا يصح ان يراد
بالايجاب والسلب ههنا الايقاع والانتزاع والا لرجع هذا المعنى الاول الى المعنى الثاني لكن لا يخفى المهم الا انه يؤول وبهذا التقدير سقط ما قيل ان قوله ايجابا او سلبا
يشعر بان المراد بالنسبة هو النسبة التامة الخبرية وان الحكم

لانه المتصور اولا وقد تسمى سلبية ايضا اذا اعتبر انتفاء الثبوت وقد تتصور باعتبار حصولها او لا حصولها
في نفس الامر فان تردد فهو الشك وان اذعن بحصولها او لا حصولها فهو التصديق المسمى بالحكم
بالمعنى الثاني عند المنطقيين فالنسبة الثبوتية يتعلق بها علوم ثلثة اثنان تصوريان احدهما لا يحتمل
النقيض والثاني يحتمله والثالث تصديق فقد ظهر ان المعنى الاول انه ام لا اخر ليس امرا مغايرا
للوقوع واللاوقوع كما فهمه المحشي المدقق حيث جعل الوقوع معنى اخر للحكم وان معنى قوله نسبة امر الى اخر تعلق
امر باخر وقوعا كان او لا وقوعا ان كان الايجاب والسلب بمعنى الوقوع واللاوقوع او تعلق امر باخر سواء
كان مورد الايجاب ومورد السلب ان كانا بمعنى ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة صرح بكلا
الاطلاقين الشريف في شرح الشرح لمختصر المنتهى وان معنى قوله ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها ادراك ان
النسبة الثبوتية واقعة في نفس الامر او ليست بواقعة فيها ثم انه ذكر السيد السند انه يجوز ان يفسر الحكم بالتصديق
فقط وان يفسر بالتصديق والتكذيب وهذا بناء على ان الاذعان ان النسبة ليست بواقعة اذعان بان النسبة
السلبية واقعة فعلى هذا يجوز ان يعرف الحكم بادراك الوقوع فقط وان يعرف بادراك الوقوع واللاوقوع
فما ذكره المحشي المدقق من ان كون الحكم بمعنى ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها يشعر بان المراد بالنسبة
النسبة التقييدية التي يرد عليها الايجاب والسلب لا النسبة التامة الخبرية لان الحكم على تقدير كونها
تامة ليس هو ادراك وقوعها فقط ايجابا او سلبا بل ادراك نفسها على وجه الاذعان كذلك
ليس بشيء كما لا يخفى على انك قد عرفت ان ليس لنا نسبة سوى الوقوع واللاوقوع وهي النسبة
التامة الخبرية واما النسبة التقييدية المغايرة لها فمما لا ثبوت له والا لزم ازدياد اجزاء القضية
وتصورات التصديق على ثلثة وقد يطلق على خطاب الله تع المتعلق بافعال المكلفين
بالاقتضاء او التخيير وهذا مصطلح الاصوليين من الاشاعرة والخطاب في اللغة توجيه
الكلام نحو الغير وباضافته الى الله تع خرج خطاب من سواه والمراد به ههنا اما الكلام
النفسي لان اللفظي ليس بحكم بل هو دال عليه صرح به السيد السند قدس سره في حواشي العضد
سواء فسر الخطاب بما يقع به التخاطب اي من شانه التخاطب فيكون خطابا في الازل كما ذهب
اليه الشيخ الاشعري من قدم الحكم والخطاب بناء على ازلية تعلقات الكلام وتنوعه في الازل ام ونهيا
وغيرهما او فسر بالكلام الذي قصد منه افهام من هو متهيئ لفهمه فيكون خطابا فيما لا يزال كما ذهب
اليه ابن القطان من ان الحكم والخطاب حادثان بناء على حدوث تعلقات الكلام وعدم تنوعه في
الازل وهذا معنى ما قال ان الحكم والخطاب حادثان بل جميع اقسام الكلام مع قدمه او ما
خوطب به اي ما ثبت بالخطاب وهو الاثر المترتب عليه كوجوب الصلوة وح يكون المراد بالحكم

اعلم ان النسبة الحكمية عند القدماء هي النسبة التامة الخبرية الايجابية في الموجبة والسلبية في السالبة واما عند المتأخرين فهو النسبة التقييدية الثبوتية التي يرد عليها الايجاب في السلب قول المحشي ايجابا وسلبا يشعر بنسبة النسبة الخبرية

قره احمد

قوله وان عم الفعل اه قيل هذا يشعر بان لزوم الانحصار على تقدير عدم عموم الفعل اولى وليس الامر كذلك لانه على تقدير عدم العموم لا يكون علم الكلام متعلقا بالاحكام الشرعية فلا يتصور الانحصار

[illegible] قلي

ما حكم به ومعنى تعلقه بافعال المكلفين تعلقه بفعل من افعالهم لا بجميع افعالهم على ما يوهمه اضافة الجمع من الاستغراق والا لم يوجد حكم اصلا اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال فيشمل خواص النبي عليه الصلوة والسلام ايضا لا يقال اذا كان المراد بالخطاب الكلام النفسي ولا شك انه صفة واحدة ازلية فيتحقق خطاب واحد متعلق بجميع الافعال لانا نقول الكلام وان كان صفة واحدة لكنه ليس خطابا الا باعتبار تعلقه وهو متعدد بحسب التعلقات فلا يكون خطاب واحد متعلقا بالجميع وخرج بقوله المتعلق بافعال المكلفين الخطابات المتعلقة باحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته كقوله تع ولم يكن له كفوا احد ومعنى الاقتضاء الطلب وهو اما طلب الفعل مع المنع عن الترك وهو الايجاب او طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم او طلب الفعل بدونه وهو الندب او طلب الترك بدونه وهو الكراهة ومعنى التخيير عدم طلب الفعل والترك وهو الاباحة القيد لاخراج خطاب الله تع المتعلق بافعال المكلفين لكن لا بالاقتضاء والتخيير كالقصص المنبئة لافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تع والله خلقكم وما تعملون فان قيل اذا كان الخطاب في الازل متعلقا بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير كما قال الشيخ الاشعري لزم طلب الفعل والترك من المعدوم وهو سفه قلت السفه انما هو طلب عن المعدوم حال عدمه واما طلبه منه على تقدير وجوده فلا كما اذا قدر الرجل ابنا فامره بطلب الفعل حين الوجود وسيجيء ما يتعلق بهذا البحث قوله كالوجوب والاباحة ونحوهما من الندب والتحريم والكراهة ان كان المراد بالخطاب ما خوطب به فمطابقة المثال ظاهرة وان كان المراد ما يقع به التخاطب فالحكم هو الايجاب مثلا لا الوجوب الذي هو اثر الايجاب المترتب عليه بالفاء يقال اوجبه فوجب فالتمثيل ح مبني اما على المسامحة واما على ما ذكره بعض المحققين من ان الايجاب والوجوب واحد بالذات مختلف بالاعتبار فان الخطاب اذا نسب الى الحاكم يكون ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يكون وجوبا والترتب بالفاء ايضا باعتبار هذين الاعتبارين على ما ذكره الش في التلويح قوله وهذا الاخير غير مراد الخ يعني ليس المراد بقوله الاحكام الشرعية مصطلح الاصوليين لان المتبادر من الافعال عند الاطلاق افعال الجوارح المقابلة للاعتقاد فلو كان المراد ههنا مصطلح الاصوليين لم يكن علم الكلام علما بالاحكام الشرعية لعدم تعلقه بما يتعلق بالافعال بل بالاعتقاد ولو تكلفنا وعممنا الفعل بناء على ان الاعتقاد فعل القلب يلزم انحصار مسائل علم الكلام في العلم بالوجوب واخواته من حيث يقصد به الاعتقاد اذ يصير معنى قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام وبالثانية علم التوحيد ان العلم المتعلق بالخطابات

قوله او يجعل التعريف للحكم الشرعي بان يكون الحكم مطلقا عبارة عن الخطاب مطلقا [illegible] فانه على هذا يمكن ان يحمل العلم على المسائل وعلى التصديق بها وعلى الملكة الحاصلة من [illegible] ذلك التصديق فان كلا من هذه الثلثة مغاير للحكم بالمعنى الاول الذي هو عبارة عن الوقوع واللاوقوع ويوجد المناسبة والتعلق بينهما كما لا يخفى قوله في تحصيل العلمان عبارة عن المسائل او الملكة حتى يكونا متغايرين للحكم بالمعنى الثاني الذي هو عبارة عن الادراك والتصديق واما اذا جعلا عبارتين عن التصديق بالمسائل مثلا لا يكونان متغايرين للحكم بذلك فلا يصح قول العلم المتعلق بالثانية [illegible] الا ان يقال ان جملة التصديقات التي العلم عبارة عنها متعلقة بما هي منها اعني التصديقات المخصوصة او يقال التصديق على مذهب الامام متعلق بالحكم الذي هو جزء منه ولا يخفى انه تكلف وتعسف كما اشار اليه فيما نقل عنه ههنا ثم ان هذا الكلام من المحشي [illegible] لئلا يتوهم ههنا لما ذكره الشارح في التلويح [illegible] لا يجوز ان يكون المراد بالحكم ههنا المعنى الثاني والا لم يصح قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى الخ ولا قوله ويسمونها ما يفيد معرفة الاحكام العملية انتهى ووجه ظهوره لان وجوده تع ووحدته وكذا التصديق بهما لا يتوقف على الشرع [illegible]

المتعلقة بالافعال بالاقتضاء والتخيير من حيث انه متعلق بكيفية العمل يسمى ويختص باسم علم الشرائع والعلم المتعلق بتلك الخطابات من حيث تعلقه بالاعتقاد يسمى ويختص باسم علم التوحيد والصفات فاندفع التسمية بمعنى التخصيص ولا شك في ان معنى تعلق العلم بتلك الاحكام في القرينة الاولى كون تلك الاحكام معلومات له كما هو الظاهر السابق الى الفهم لا كونها بعضا من معلوماته والا لم يطابق قوله لما انها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند ذكر الاحكام الا اليها فانه يصير معناه ح ان تلك الاحكام لما لم تكن مستفادة الا من جهة الشرع ولم يسبق الفهم عند ذكر الاحكام الى غيرها خص ذلك الاسم بالعلم المتعلق بمعلومات تكون تلك الاحكام بعضا منها ولا يخفى ركاكته واذا كان التعلق في القرينة الاولى من قبيل تعلق العلم بالمعلوم فكذلك في القرينة الثانية فاندفع ما قيل انه يجوز ان يكون معنى التعلق في الثانية كونها بعضا من معلوماته فيصير المعنى والعلم المتعلق بمعلومات تكون تلك الخطابات بعضا منها يسمى علم التوحيد فلا يلزم حصر مسائل الكلام في تلك الخطابات على ان بيان الوجوب ونحوه في الكلام في غاية الندرة وهو في مثل قولهم النظر في معرفة الله واجب ومعرفة الله واجبة والتعبير عنه بما يتعلق في غاية السماجة قوله والاستدراك قيد الشرعية الى اخره لان لفظ الخطاب المضاف الى الله في تعريفه يشعر بكونه شرعيا اللهم الا ان يتكلف في دفع الاستدراك فيحمل على تجريد الاول لفظ الخطاب عن الاضافة الى الله تع ويقال الخطابات الشرعية او يقال في الثاني اي لفظة الشرعية تأكيد لانه تصريح بما علم ضمنا او يجعل التعريف تعريفا للحكم الشرعي على ما نقل عن اصحاب هذا التعريف لا للحكم المطلق قوله فالمراد يعني اذا كان ارادة المعنى الثالث تعسفا فالمراد اما المعنى الاول اعني النسبة التامة الخبرية وتوجيهه ظاهر اذ يصح حمل العلم في قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام وبالثانية علم التوحيد والصفات على كل واحد من المعاني الثلثة للعلم اعني التصديقات بالمسائل ونفس المسائل والملكة الحاصلة عنها بلا تكلف فعلى الاول وهو الاظهر يكون من قبيل تعلق العلم بالمعلوم وعلى الثاني يكون من قبيل تعلق الكل بالجزء اذ النسبة جزء المسئلة وعلى الثالث من قبيل تعلق المسبب بالسبب بخلاف المعنى الثاني فانه لا يتأتى فيه التوجيهات الثلثة بلا تكلف كما ستطلع عليه نقل عنه ويؤيده قوله فيما سيجيء ويسمونها ما يفيد معرفة الاحكام فان المراد بالحكم هناك هو الاول قطعا اذ لا معنى لافادة معرفة التصديقات قوله او الثاني اه يعني ان المراد اما المعنى الثاني وهو ادراك تلك النسبة فح لا بد ان يجعل العلم في قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والعلم المتعلق بالثانية عبارة عن المسائل

قوله فالامر ظاهر لظهور ... ان مراده المرجع على تقرير ارادة مطلق التعلق في كلا الموضعين لا يحتاج الى تاويل وتكلف اصلا ويكون الاعتقاد في الموضع الثاني على ظاهره سواء كان الاحكام بالمعنى الاول وبالمعنى الثاني وقيل فيه نظر فانه يجب تاويل الاعتقاد بالمعتقدات على تقدير كون الاحكام بالمعنى الثاني وان كان المراد مطلق التعلق والالزم تعلق الشيء بنفسه كما لا يخفى اقول يمكن ان يجاب عنه بان الاحكام مبني على ما سلفناه من ان مسائل الكلام كلها راجعة الى وجوب الاعتقاد او استحبابه مثلا يرجع قولنا الله واحد اعتقاد وحدانيته تعالى واجب فالاعتقاد موضوع المسئلة في الحقيقة والمال والاحكام بكلا المعنيين تتعلق به تعلق القضية او ادراكها بموضوعها وربما يقال يراد ح تعلق المفرد بالكلي ولك ان تقول ان يحمل الاعتقاد على مذهب الامام في التصديق حتى يكون من قبيل تعلق المعلوم بالعلم او الجزء بالكل ولا يخفى ان كلا منهما بعد تكلفا من جعله بمعنى المعتقدات فعدهما ظاهر الامر وتدبر ليس على ما ينبغي على انه جعلهما فيما سبق تكلفا غير ظاهر حيث لم يجوز جعل العلمين عبارة عن التصديق فعدهما ههنا ظاهر الامر لا يخرج عن تحكم فتدبر ويقال ايضا انه يصح ان يكون تعلق الحكم بالمعنى الثاني بالاعتقاد من قبيل تعلق ذي الغاية بالغاية فانهم قالوا غاية العلوم الغير الالية حصولها انفسها فلا حاجة الى التاويل بالمعتقدات ولا يخفى عليك ان هذا ايضا ليس ادنى تكلفا من التاويل بالمعتقدات قوله وانما لم يعتبره ذكره ههنا يشعر باختصاصه بالشق الاول من الترديد وليس كذلك كما لا يخفى فالاولى ذكره اما قبل الترديد او بعد الشق الثاني كعوسى

فالمعنى المسائل المتعلقة بالادراكات المتعلقة بكيفية العمل يسمى علم الشرايع والمسائل المتعلقة بالاعتقاد تسمى علم التوحيد فح يكون التعلق تعلق المعلوم بالعلم او يجعل العلمان عبارة عن الملكة فانه يطلق العلم على الملكة كما يقال فلان يعلم النحو فيصير المعنى الملكة الحاصلة من تلك الادراكات لح وح يكون التعلق تعلق المسبب بالسبب اذ الملكة انما تحصل بسبب مزاولة تلك الادراكات وانما قلنا لابد ان يجعل العلمان عبارة عن المسائل او الملكة اذ في حملهما على التصديقات بالمسائل يحتاج معنى التعلق الى التكلف بان يقال مجموع التصديقات المتعلقة بالتصديقات الشرعية العملية بمعنى ما هي متألف منها يسمى علم الشرايع ومجموع التصديقات للمتعلقة بالتصديقات الاعتقادية يسمى علم التوحيد او يقال العلمان عبارة عن التصديق على مذهب الامام فيكون المعنى التصديقات المتعلقة بالاحكام العملية تعلق الكل بالجزء يسمى علم الشرايع والتصديقات المتعلقة بالاحكام الاعتقادية يسمى علم التوحيد والصفات وهذا حاصل ما نقل عنه وجه الجعل هو عدم التكلف في معنى التعلق ح اذ لا يخفى ان جعل جملة التصديقات متعلقة بما هي متألفة عنه اعني التصديقات المخصوصة او جعل التصديق على مذهب الامام متعلقا بالحكم الذي هو جزء منه تكلف محض انتهى قوله وعلى التقديرين لح اي سواء كان المراد المعنى الاول او الثاني معنى الشرعية ما يؤخذ من الشرع بان لا يخالف القطعيات بالنسبة الى فهم الاخذ لا ما يتوقف عليه بمعنى انه لا يدرك لولا خطاب الشارع والالزم خروج اكثر المسائل الكلامية عن المقسم لان وجوده وعلمه وتوحيده وغير ذلك لا يتوقف على الشرع لكن يجب اخذها ايضا منه ليصلح للاعتداد اذ كثيرا ما يعارض الوهم العقل فيوقعه في المهلكة كما اتى للفلاسفة بخلاف ما اذا كان مؤيدا باللوح المفيد للحق اليقين فانه لا مدخل للوهم فيه قوله ان اريد مطلق التعلق فالامر ظاهر اي ان اريد به كون الشيء منسوبا بالاخر على اي وجه كان فالامر في صحة معنى التعلق في كلا الموضعين ظاهر اذ يجوز ح ان يعتبر التعلقان متغايرين فيكون تعلق الحكم بكلا المعنيين بكيفية العمل من قبيل تعلق العارض بالمعروض لكونها احد طرفيه وتعلقه بالاعتقاد من قبيل تعلق ذي الغاية بالغاية لانه المقصود منها فلا حاجة الى التاويل في قوله بالاعتقاد واما ما قاله الفاضل المحشي من انه على تقدير ان يكون المراد بالحكم ادراك النسبة يجب تاويل الاعتقاد بالمعتقدات وان اريد مطلق التعلق اذ لا معنى لتعلق الادراك بالاعتقاد الذي هو الادراك فليس بشيء اذ لا شك في صحة قولنا الادراكات التي يقصد منها التصديق فقط لا العمل تسمى علم التوحيد والصفات فان غاية العلوم الغير الالية حصولها في انفسها كما حققه السيد

قوله فالامر ظاهر اي امر تعلق الحكم بالعمل وبكيفيته كما وقع في الفقرة الاولى اعني قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل وكذلك تعلق الحكم بالاعتقاد كما وقع في الفقرة الثانية اي قوله ومنها ما يتعلق بالاعتقاد ظاهر لا يحتاج في صحة ذلك التعلق الى ارتكاب المسامحة في العبارة بان يراد بالاعتقاد المعتقد او غير ذلك وذلك لان المراد بالحكم لما عرفت اما ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها او نسبة امر الى اخر ايجابا او سلبا فان كان المراد به النسبة المذكورة فتعلقه بكيفية العمل من باب تعلق النسبة بالمنتسبين وبالاعتقاد تعلق المعلوم بالعلم به وان كان المراد بالحكم التصديق اي ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها الذي هو الثاني للفظ الحكم فتعلقه بكيفية العمل من باب تعلق العلم بالعلم يرد عليه وجه صحة ذلك التعلق انما يظهر اذا اريد بالاعتقاد المعتقد حتى يكون تعلق الحكم به من باب تعلق العلم بالمعلوم وتعلق التصديق بالمصدق اما اذا اريد به نفس الاعتقاد ولا شك ان الحكم بالمعنى الثاني نفس الاعتقاد فلا يعلم كيفية التعلق بينهما اي بين الاعتقادين فعلم من ذلك ان وجه صحة ذلك التعلق لا يظهر الا بعد ارتكاب المسامحة بان يراد بالاعتقاد المعتقد او غير ذلك فان قيل لم لم يعتبر تعلق الحكم بنفس العمل في الفقرة الاولى كما اعتبر التعلق بنفس الاعتقاد في الفقرة الثانية ولما اعتبر التعلق بكيفية العمل في الاولى فلو لم يعتبره في الثانية ايضا قلنا انما لم يعتبر التعلق بنفس العمل في القرينة الاولى بل اعتبر التعلق بكيفية التعلق لان تعلقها اي تعلق الاحكام بالعمل من حيث الكيفية مطلقا اي في جميع المواد من الوجوب والتحريم والكراهة والاباحة وغير ذلك واما تعلقها اي تعلق الاحكام بالاعتقاد فليس من حيث الكيفية ...

السيد قدس سره في حاشية شرح المطالع قوله وانما لم يعتبر التعلق لح يعني اذا اريد مطلق التعلق فكما انها تتعلق بكيفية العمل تتعلق بنفس العمل ايضا لكونه معروضها ايضا فلم يعتبر بالنسبة لها نفس العمل للاشارة الى نكتة وهي ان تعلقها بالعمل من حيث الكيفية فان الاحكام الفقهية انما تتعلق بفعل المكلف من حيث الوجوب والندب ونحوهما بخلاف اكثر الاحكام الثانية اعني ما يتعلق بالاعتقاد فان تعلقها بنفس الاعتقاد لا باعتبار كيفيته وانما قال عامة الاحكام لان بعض الاحكام متعلقة بكيفية الاعتقاد مثل معرفة الصانع واجبة اي الاعتقاد بوجوده وصفاته واجب فيكون متعلقا بكيفية الاعتقاد وهذا حاصل ما نقل عنه بقوله يعني ان اريد مطلق التعلق يجوز ان يعتبر بالنسبة الى نفس العمل والى الكيفية لكن الثاني اولى اذ فيه اشارة الى نكتة وقد وقع في شرح المقاصد بدون لفظ الكيفية وعبارة هذا الكتاب اولى من عبارته انتهى ومما ينبغي ان يعلم ان المراد بالكيفية على هذا التوجيه العوارض الذاتية للعمل لا تصحيحه والاتيان به على الوجه المشروع واللام يصح قوله وتعلق عامة الاحكام الثانية لح لانها ايضا متعلقة بتصحيح الاعتقاد والاتيان به على الوجه المشروع وليس معنى قوله تعلقها بالعمل من حيث الكيفية ان تعلقها به من حيث انه مقيد بهذه الحيثية ومعتبر معها كما في قولهم الانسان موضوع الطب من حيث الصحة والمرض حتى يرد انه يلزم ان لا يكون الكيفية عبارة عن الاحوال المبينة في الفقه بل قيدا للموضوع وتتمة له بل معناه ان تعلقها به من حيث انه تثبت له الكيفية وانها من عوارضها لا من حيث ذاته ولا من جهة اخرى فتدبر قوله وان اريد به لح اي وان اريد بالتعلق التعلق المخصوص وهو تعلق الاسناد بطرفيه على تقدير ان يكون للحكم نفس النسبة فمعنى تعلقه بكيفية العمل ان الكيفية والعمل طرفان او تعلق التصديق بالقضية على تقدير ان يكون الحكم ادراك النسبة فمعنى تعلقه بكيفية العمل انه ادراك الكيفية المثبتة للعمل فح قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل لا حاجة الى التاويل ولكن يجب التاويل في قوله منها ما يتعلق بالاعتقاد اذ الاعتقاد ليس طرفا للنسبة ولا قضية وهو ان المراد بالاعتقاد المعتقدات اي ما يتعلق به الاعتقاد في الجملة سواء كان بالذات كتعلقه بالنسبة او بالواسطة كتعلقه بالطرفين فانه يتعلق بهما بواسطة النسبة كما بين في محله فلا يرد ما ذكره المحشي المدقق من ان تعلق النسبة بالمعتقدات بمعنى تعلق الاسناد بطرفيه حم لان المعتقد هو نفس النسبة او مجموع الطرفين والنسبة لا كل من الطرفين ولا كلاهما بدون النسبة كما لا يخفى قوله في فيه اشارة لح يعني اذا كان المراد تعلق الاسناد بالطرفين او تعلق التصديق بالقضية

قوله لا قوة قولنا الوضوء الخ فيه ان هذه المقاولة ليس بشاف فان البحث في الحقيقة لا يكون عن حال الوضوء بل عن حال النية والبحث في العلوم يجب ان يكون عن احوال الموضوع غاية ما في الجواب ان الوضوء ظرف لمندوبية النية اللهم الا ان يقال كون النية مندوبة في الوضوء حال من احوال الوضوء وان كان بجزء المندوبة حال النية كما قالوا في زيد ابوه قائم ان قائم الاب وصف زيد وان كان اصل الكلام وصف الاب فتامل قوله ما قيل هذا يشعر بالخلاف وهو مناف لقوله ولم يقل به احد اللهم الا ان يحمل الاول على اللفظ والثاني على الحقيقة والمعنى ولم يقل به احد بحسب الحقيقة وان قال به البعض بحسب اللفظ او بطريق قوله على ما قيل على النفي او يكون متعلقا بالاشارة قوله لان حجية الاجماع من مسائل اصول الفقه قد يقال في الجواب عن اصل الاعتراض ان حجية الاجماع ليست من مسائل اصول الفقه فان موضوعه هو الادلة الشرعية من حيث اثباتها للاحكام وموضوع العلم لا يبين فيه فكيف يكون حجية الاجماع من مسائل الاصول بل الحق انها من مباديه الكلامية وقيل هذا مردود فان الذي لا يبين في العلم هو وجود الموضوع وحجية الاجماع من الاعراض الذاتية التي يبحث عنها في اصول الفقه من الاعراض الذاتية هو اول المتنازع فيه بل هو من حيثية الموضوع التي لا تبين في العلم كوجود الموضوع فتدبر كتبه

أي ان كون حجية الاجماع صح

فلا بد من ذكر ما يمكن في اعتبار متعلقه بالكيفية المضافة الى العمل اشارة الى نكتة وهي ان موضوع الفقه العمل لان المتبادر من تعلق الاعتقاد والتصديق بكيفية العمل كونها مسندا او مثبتا والعمل مسندا اليه ومثبتا له بناء على انهم اذا عبروا عن الحكم الخبري بالنسبة التقييدية اضافوا المحكوم به الى المحكوم عليه كما قالوا في معنى قولنا زيد ابوه قائم زيد قائم الاب فيكون الكيفية محمولا على العمل في الفقه وهي من العوارض الذاتية له فيكون موضوعا له اذ لا معنى لموضوع العلم الا ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية اي يثبت له ويحمل عليه قوله وليس موضوعه العمل اي ليس موضوع تلك المسئلة العمل لا باعتبار ذاته ولا باعتبار نوعه ولا باعتبار عرضه الذاتي ولا باعتبار نوع عرضه الذاتي اذ ليس الوقت شيئا منها فلا يرد ما ذكره الفاضل المحشي من ان موضوع العلم اعم من موضوع المسئلة فلا يلزم من عدم كون موضوعها العمل عدم كونه موضوع العلم لان معنى قوله ليس موضوعه العمل انه ليس موضوعه العمل بوجه من الوجوه السابقة والحال انه يجب ان يكون موضوع المسئلة راجعا الى موضوع العلم بوجه من تلك الوجوه على ما بين في موضعه قوله كما ان قولهم النية الخ قال الفاضل المحشي النية فعل القلب فيكون موضوعه العمل فلا حاجة الى التاويل اقول المراد بالعمل عمل الجوارح والا لزم ان يندرج الاعتقاد فيه فيكون بعض مسائل الكلام وهو الذي يبحث فيه عن كيفية الاعتقاد مثل قولهم معرفة الله تع واجبة داخلا في الفقه وليس كذلك فح لا شك في احتياجه الى التاويل قوله ثم انه ينبغي اه جواب عن قوله ولانهم عدوا الى اخره يعني ينبغي ان موضوع الفرائض قسمة التركة بين الورثة لا التركة اذ المبين فيه احوال قسمتها بين الورثة والقسمة من افعال الجوارح فيكون موضوعه العمل ايضا قوله وبالجملة اه في كل مسئلة ليس موضوعها العمل الا فعل المكلف يجب تاويلها حتى يرجع موضوعها اليه كمسئلة المجنون والصبي فانها راجعة الى فعل الولي قوله هذا من قبيل العطف على معمولي عاملين الخ يعني باعادة الجار فلا يرد ما قيل ان الظاهر ان هذا من قبيل العطف على معمولي عاملين على مذهب من جوزه مطلقا اذ المجرور ليس بمقدم لا في المعطوف ولا في المعطوف عليه فان المعطوف والمعطوف عليه مجموع الجار والمجرور ولعل قوله وبالثانية اه وقع عند المحشي بدون الباء الجارة ويجوز ان يكون لفظ العلم مرفوعا خبر مبتدأ محذوف اي والعلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات او منصوبا بتقدير الفعل والفاعل اي يسمى العلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات فيكون عطف الجملة على الجملة قوله والاحكام الشرعية النظرية اه اي ما يكون المقصود منه النظر والاعتقاد وهي مقابلة للعملية التي يكون المقصود منها العمل قوله لان حجية الاجماع من مسائل اصول الفقه قيل لا نسلم ان حجية الاجماع

ذاتيا لشيء منها واما الوجود الخاص لواحد منها فهو جزئي حقيقي لا يحمل على شيء قطعا منه

لا يقال تخصيص الفعل بفعل الجوارح ينافي قوله فيما سبق وان عم الفعل الاعتقاد لانا نقول هذا مبني على التحقيق وذاك على التنزل فلا منافاة بينهما ملا

كلمة ما في مثل هذا المقام زائدة او موصولة والتقدير كما ثبت من انها

قوله فتامل اشارة الى كون النية مندوبة في الوضوء وان كان حالا من احوال الوضوء الا انه ليس من الاحكام الشرعية التي تتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير مع ان ذلك لازم في مسائل الفقه فلا يفيد التاويل المذكور كتبه

واما البعض الاخر الذي يبحث فيه عن نفس الاعتقاد لا يدخل لانه يخرج بقيد الكيفية

فيه ثلثة مذاهب الاول مذهب سيبويه وهو لا يجوز هذا العطف مطلقا سواء قدم المجرور اولا والثاني مذهب الكشاف وابن الحاجب وهما يجوزان بتقدم المجرور والثالث يجوز مطلقا وهو الفراء للماردينی

ف قد تكون حجية الاجماع مناطا لاثبات بعض العقائد الدينية ولو من جهة الاعتقاد كالكتاب والسنة سيما في مبحث الامامة وهي وان كانت من الفقهيات لكنها جعلت من المقاصد الكلامية

قوله يشير الى ان له مباحث اخرى الخ يرد الرد على المحشي صلاح الدين حيث قال قوله لما ان ذلك المشهر مباحثه سيما ان موضوع الكلام اعم من ذات الله وصفاته والا لكان بحث التوحيد والصفات جملة مباحثه لا المشهور الان النبوات والامامة راجعة الى صفة الارسال ونصب الامام وحاصل الرد ان ذلك القول انما يشير الى ان له مباحث اخرى وذلك لا يقتضي عموم موضوع الكلام بل لو كان موضوعه ذات الله فقط كما قيل يصح ذلك ايضا فان المراد بالصفات الصفات الذاتية الوجودية بحكم ان المطلق يصرف الى الكامل ولهذا لم يعدوا مباحث الاحوال بل نقول ولذا لم يجعل التوحيد من مباحثها ولم يقتصر على علم الصفات قد يقال لا حاجة الى هذا فان المتبادر من الصفة ما هو بعد الوجود فاثبات الواجب تعالى خارج من مباحث التوحيد والصفات على ان للمراد بمباحث التوحيد والصفات مباحث عنوانت بحث التوحيد والصفات فخرج عنها ما عداها من الاحوال والافعال والنبوة والامامة فتامل قوله على ان الامامة اه علاوة على قوله فلان الصفة المطلقة الخ لما كان لقائل ان يقول ان الاصل ان يجرى المطلق على اطلاقه فح يكون المراد بالصفات ما هو اعم من الذاتية الوجودية وغيرها فلا يصح الاشارة المذكورة على تقدير ان يكون موضوع الكلام ذات الله تع وما ذكر من عدم عدهم تلك المباحث من مباحث الصفات في مقام

من مسائل اصول الفقه بل هو من مسائل الكلام اورد فيه بطريق المبتداوية وتكميل الصناعة ولا يخفى ان الاجماع من موضوعات اصول الفقه والحجية عرض ذاتي له يثبت له في الاصول فجعل هذه المسئلة من قبيل تكميل الصناعة لا معنى له فلذا اعرض المحشي عن هذا الجواب التزام ان المسئلة مشتركة بين الاصوليين اي اصول الدين وهو الكلام واصول الفقه لكن جهة البحث متغايرة لانها من حيث انها يتعلق بها اثبات العقائد الدينية مسئلة الكلام ومن حيث انها يتعلق بها استنباط الاحكام مسئلة اصول الفقه فان موضوعه الادلة الاربعة من حيث استنباط الاحكام منها قوله يشير الى ان له مباحث اخره اي يشير باضافة الاشهر الى المباحث الى ان له مباحث اخرى لكنه ليس في تلك المرتبة من الشهرة وهذا ظاهر عند من يقول موضوع الكلام اعم من الذات كالموجود مطلقا او ذات الله وذوات المخلوقات او المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقايد الدينية على ما هو المختار فان مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض من الكلام وليست في الشهرة بمثابة المباحث الالهية واما عند من يقول ان موضوعه ذات الله وصفاته فالوجه في صحة تلك الاشارة ان الصفة المطلقة اي الغير المقيدة بقيد عندهم هي الصفات الذاتية الوجودية ولذا زادوا لفظ التوحيد ولم يكتفوا بعلم الصفات مع ان التوحيد ايضا من الصفات فمباحث غير الصفات الذاتية الوجودية مباحث الصفات السلبية والفعلية من الكلام ليست بمثابة تلك المباحث في الشهرة قوله ولذا اي ولاجل ان المراد من الصفة المطلقة الوجودية الذاتية لم يعدوا مباحث الاحوال اي الصفات السلبية مثل ان الله ليس بجوهر ولا عرض ولا جسم والافعال وهي مباحث الخلق والتكوين والنبوة والامامة من مباحث الصفات بل جعلوا الكل منها مبحثا على حدة وان امكن ان يرجع الكل الى صفة ما فان الاحوال راجعة الى الصفات الغير الوجودية والافعال الى الصفات الوجودية الغير الذاتية والنبوة بمعنى الانباء والامامة بمعنى نصب الامام راجعتان الى صفة الفعل كذا نقل عنه قوله على ان الخ علاوة على قوله فلان الصفة المطلقة الخ اي على انا سلمنا ان الصفة تشمل الوجودية الذاتية وغيرها فالامامة من المسائل الفقهية المتعلقة بكيفية العمل لان مرجعها الى ان نصب الامام واجب على المسلمين فيكون راجعا الى عمل المكلف ولا معنى لارجاعه الى صفة من صفاته تعالى وان امكن ذلك بناء على ان افعال العباد افعال الله تعالى حقيقة والحال انها من مقاصد علم الكلام اذ صرح الشارح في اخر هذا الكتاب ان مقاصد علم الكلام مباحث الذات والصفات والنبوة والامامة فيصح ان مباحث التوحيد والصفات اشهر المباحث لان مبحث الامامة ليس بمشهور

اخر لا يدل على ان المراد بها ههنا هو الذاتية الوجودية بادر الى التسليم فقال على ان الامامة اه يعني انه لو سلم ان المراد بالصفات ههنا ما هو الاعم لصحت الاشارة المذكورة ايضا ولو على تقدير عموم الموضوع فان مباحث الامامة من مسائل الفقهية التي يبحث فيها عن كيفية العمل عندنا فهي خارجة عن مباحث التوحيد والصفات مع انها من مباحث الكلام ومقاصده كما صرح به الشارح في اخر هذا الكتاب فثبت ان للكلام مباحث اخرى وهو

الشارح في اخر هذا الكتاب ليس بنص في جعل الامامة من مقاصد الكلام وعبارته في شرح المقاصد صريحة في جعلها من الملحقات والاستطراديات كتبه

قوله ولم يقتصر الخ يعرف من هذا وجه عدم الاقتصار على علم الصفات مع ان التوحيد ايضا راجع الى اثبات الصفة كما قد يقال منه

قوله فتامل اشارة الى ان تخصيص الصفات بما بعد الوجود وكذا التخصيص بلا عنوان البحثين المذكورين وليس اولى من تخصيص الصفات بالذاتية الوجودية وليس اولى تكلفا منه فتدبر منه

صفة ذاتية كانت مبدء الافعال التي اثبتها الماتريدية ونفاها الاشعري

قوله لا وجه لجعل اه قيل لما كان الرد على المطلبين غرضا من اغراض الكلام وحاولوا الرد في هذه المسئلة على الشيعة جعلوها باعتبار هذا الغرض من مقاصد الكلام وان كانت غيرها فيه فتامل منه

قوله كلام الشارح حيث قال ان المصنف لما فرغ عن مقاصد الكلام من مباحث الذات والصفات والافعال والمعاد والنبوة والامامة حاول التنبيه على نبذ من المسائل فقوله من مباحث الذات اه ويحتمل ان يكون بدلا من قوله من مقاصد الكلام وعلى تقدير كونه بيانا لمقاصد الكلام يحتمل ان يكون اطلاق المقاصد عليه من قبيل التغليب منه

قوله مع الاشارة الى دفع يقال اى جواب سوال يرد على دعوى شرف العلم وعاقبة الحميدة تقرير السوال لو كان له شرف وعاقبة حميدة لما اهملوا بتركه تدوينه لكنهم اهملوه بتركهم تدوينه اذ لم يكن تدوينه فى عهده عم ولا فى عهد الصحابة والتابعين فدل ذلك على ان ليس له شرف ولا عاقبة حميدة وحاصل الجواب منع الملازمة اى لا نم انه لو كان له شرف وعاقبة حميدة لما اهملوه بتركه تدوينه لجواز ان يكون اهمالهم عن التدوين لاستغنائهم عنه بمثل ما ذكر من الاسباب وللقائل ان يقول الملازمة ثابتة لانه لو كان له شرف لما اهملوه بل دونوه ليكون معينا لمن ياتى بعدهم واعانة لهم كما جعلوا القران لذلك وان كانوا مستغنين ويمكن ان يجاب عن اصل السوال بمنع بطلان التالى فان الامام الاعظم رح قد صنف الفقه الاكبر فى الكلام مع انه من التابعين كما نقل من الفتاوى السراجية وكذا الامام مالك رح دون الفقه مع انه من التابعين كما اعترف به المحشى رح ويمكن حمل كلام الشارح على هذا حيث جعل استغنائهم منتهيا الى ان حدثت الفتن بين المسلمين والبغى على ائمة الدين يعنى كانت هاتان الطائفتان العظيمتان مستغنين عن تدوين العلمين الى ان حدثت الفتن فاحتاج بعضهم للتدوين فدون مع ما عطف عليه اشارة الى ان علة الاستغناء عن تدوين العلمين مجموع المعطوف عليه والمعطوف لا كل واحد منهما على سبيل الاستقلال وذلك لا ينافى كون الاول بالنظر الى تدوين الكلام والثانى بالنظر الى تدوين الفقه والمراد بالمعطوف عليه قوله ولقلة الوقايع والاختلاف فانه معطوف على قوله لصفاء عقائدهم كما يدل عليه اعادة اللام الجارة لا على قرب العهد كما توهم كفوى

ان يكون قريشيا على ما حقق فى موضعه يوسف افندى زاده

والا فقد صنف اه وان كان منهم لا يصح دليل بطلان التالى اذ قد صنف والجواب بانه لم يكن من التابعين فلذا قال المحشى يشعر دون يدل ولو سلم انه من التابعين فى التاريخ الصحيح ان ولادة ابى ح كانت فى سنة ثمانين ووفاته سنة خمسين ومائة فلا نم عدم الصحة اذ المراد من التدوين التدوين المخصوص بتمهيد القواعد وترتيب الابواب وتكثير المسائل بادلتها وايراد الشبهة باجوبتها على ما صرح به ومثل هذا التدوين لم يكن فى عهد التابعين مصنف افندى

صغار التابعين ادركه بعض الصحابة كانس رض او لم يدركهم ومراد المحشى من قوله ولا فى عهد اه ان التدوين لم يكن فى زمنهم وان كان المدون منهم فافهم الفرق كاتبه

مثلها فاندفع ما قاله المحشى المدقق وفيه ان كون الامامة من الفقهيات لا دخل له فى اثبات كون الصفة المطلقة عندهم هى الصفة الذاتية الوجودية على ما لا يخفى فلا يجعل معنى علاوة ههنا الا انه ليس علاوة بالنظر الى قوله وان رجع الكل الى صفة ما حتى يكون علاوة لاثبات كون الصفة المطلقة الذاتية الوجودية فان قيل اذا كان مباحث الامامة متعلقة بكيفية العمل فلم جعلت من مقاصده وعلى تقدير جعلها من المقاصد لم يجعل موضوعه اعم من الذات قلت جعلها من مقاصده لدفع خرافات اهل الاهواء والبطالين فى نقض عقايد المسلمين والقدح فى الخلفاء الراشدين واما عدم تعميم موضوعه فلعدم كونها من مسائله فى الحقيقة لعدم تعلقها بالاعتقاد قال فى شرح المقاصد انه لا نزاع فى ان مباحث الامامة بعلم الفروع اليق لرجوعها الى ان القيام بالامامة ونصب الامام الموصوف بالصفات المخصوصة من الفروض الكفايات اذ هى امور كلية يتعلق بها مصالح دينية ودنيوية لا ينتظم الامر الا بحصولها فيقصد الشارع تحصيلها فى الجملة من غير ان يقصد حصولها من كل واحد ولا خفاء فى ان ذلك من الاحكام العملية ولكن لما شاعت بين الناس فى بحث الامامة اعتقادات فاسدة واختلافات باردة سيما من الروافض والخوارج ومالت كل منهما الى تعصبات تكاد تفضى الى رفض كثير من قواعد الاسلام ونقض عقايد المسلمين والقدح فى الخلفاء الراشدين مع القطع بانه ليس للبحث عن احوالهم وافضليتهم كثير تعلق بافعال المكلفين الحق المتكلمون هذا الباب بابواب الكلام فى تعريفه حيث قالوا هو العلم الباحث عن احوال الصانع وصفاته والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام انتهى كلامه فعدم درج مباحثها بالنظر الى الحقيقة والدرج بالنظر الى الظاهر لكونها من المقاصد فاندفع ما قال المحشى المدقق ان بين كون الامامة من مقاصد الكلام وبين كونها من الفقهيات لا غير عندنا كما يدل عليه الحصر المستفاد من كلمة انما وقوله الا عند بعض الشيعة منافاة اذ هى فى الاصل من المسائل الفقهية لا غير عندنا لكنها جعلت من مقاصد علم الكلام لما ذكرنا قوله الا عند بعض الشيعة الخ فان مرجعها عندهم الى ان نصب الامام المتصف بالصفات المخصوصة واجب على الله فيكون عندهم من المسائل المتعلقة بالاعتقاد قوله ولا فى عهد الصحابة والتابعين هذا انما يصح اذا لم يكن ابو حنيفة رضى الله عنه من التابعين كما يشعر به عبارة الفتاوى السراجية والا فقد صنف الفقه الاكبر فى الكلام قوله لما اهملوا الخ لانهم الواضعون للاحكام الشرعية وكانت عادتهم فى ذلك ارشاد المسترشدين

قوله اى بسبب استغنائهم بهذه الامور لا لما توهم يريد ان الاختصاص اضافى لا حقيقى قوله ان قلت اه نقض على التعريف المستفاد من قوله وسموا ما يفيد الخ حاصله انه لا يصدق على شئ من معرف وحاصل الجواب وتحرير المعرف وبيان صدق التعريف عليه اعلم ان اسماء العلوم المدونة تطلق على معان احدها المسائل المخصوصة والثانى التصديق بتلك المسائل والثالث الملكة الحاصلة من تكرر تلك التصديقات والرابع مجموع المسائل والمبادى والموضوعات فبنى السوال على جعل التعريف المذكور تعريفا للفقه بمعناه الثانى وبنى الجواب على جعله تعريفا له بمعناه الاول هذا وقد يقال هذا تكلف بادر و الجواب انما هو حمل الافادة على معنى الاشتمال وجعل المعرف بمعنى مجموع التصديقات بالمسائل والمبادى والموضوعات وجعل المعرف بمعنى ما يشتمل على معرفة الاحكام العملية التى هى المسائل اشتمال الكل على بعض اجزائه او جعله بمعنى مجموع التصديقات بالمسائل بمعنى التعريف ما يشتمل على معرفة كل حكم حكم فان معرفة الجميع تشتمل على معرفة كل واحد واحد من الاجزاء وانت خبير بانه تكلف وتعسف لا يرتكب امثال ذلك فى التعريفات سيما عند وجود الادنى منه فى التكلفات قوله هو المسائل المدللة يشير الى ان مسائل الفقه كلها نظرية مأخوذة من الادلة الشرعية ولذا ذكروا فى تعريفه قولهم عن ادلتها التفصيلية كفوى

... وتمكنهم نسخه

قوله بمعنى المجموع بناء على ما اشتهر من اجزاء العلوم ثلثة المسائل والمبادى والموضوعات فتأمل منه

قوله او جعله اه بناء على ما ذكروا فى تعريفات العلوم المدونة بقولهم علم بمسائل مخصوصة منه

فان قلت المعرفة جزء من معرفة مجموع المسائل والمبادى والموضوعات منه

عبد الرحمن

قوله وحاصله ان الفقه لما كان عبارة عن ادراك الاحكام وتصديقها كان المعنى وسموا ما اى تصديق الاحكام الشرعية يفيد تصديق الاحكام الشرعية فيلزم اتحاد المفيد والمفاد وهو بطل الفقه انما هو تصديق الاحكام الشرعية ولذا عرفوه بالعلم بالاحكام الشرعية العملية عن ادلتها التفصيلية كاتبه

فلو كان لتدوين الاحكام الشرعية شرف وعاقبة حميدة لفعلوه كذا نقل عنه ومحصل الدفع انهم قد وضعوها ولكن لم يدونوها لان الارشاد يحصل فى ذلك الزمان بدون التدوين لقلة الوقايع والاختلافات قوله مع ما عطف عليه وهو قوله وقرب العهد ولقلة الوقايع الخ قوله للاهتمام اى للاهتمام بغير الاختصاص مثل العناية بالدليل الذى هو الاصل ومثل ورود الحكم ابتداء مدللا فانه لا يتطرق اليه الشبهة من اول الامر بخلاف ما اذا ذكر الحكم اولا فانه يتطرق اليه الشبهة فى اول الامر ومثل كون الغرض متعلقا بالسبب لا بالحكم وامثال ذلك كذا نقل عنه مثل ازالة توهم كونه دعوى بلا دليل قوله لا لما يتوهم الخ اشارة الى ان الاختصاص اضافى بالنظر الى ما يتوهم لا حقيقى بمعنى انه ليس لعدم التدوين وجه سوى ما ذكر اصلا تأمل قوله مع انه من التابعين فيه ان مالكا ممن تبعهم على ما قال فى التقريب فى تمثيل رواية الاكابر عن الاصاغر او تابعى عن تابعه كالزهرى والانصارى عن مالك رحمه الله قوله فان قلت الفقه نفس معرفة الاحكام حيث عرفوه بانه العلم بالاحكام الشرعية العملية عن ادلتها التفصيلية وقال ابو حنيفة الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها قوله المعرف ههنا هو المسائل يعنى ان العلم قد يطلق على التصديق بالمسائل وقد يطلق على نفس المسائل فالمعرف بالتعريف المشهور هو علم الفقه بمعنى التصديق بالمسائل والمعرف ههنا اى فى عبارة الشارح هو علم الفقه بمعنى نفس المسائل فالمعنى وسموا المسائل المدللة التى تفيد العلم بالاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية بالفقه وانما قيد المسائل بالمدللة لانها المفيدة للعلم بالاحكام عن الادلة التفصيلية لا المسائل نفسها ومعنى افادتها للعلم المذكور ان من طالع تلك المسائل ووقف على دلائلها حصل له معرفة احكام تلك المسائل عن دلائلها وهذا القدر كاف لصحة الافادة كما يقال خبر الرسول يفيد العلم الاستدلالى يعنى ان من طالع خبر الرسول مع دليل صدقه وهو ان هذا خبر من ظهر صدقه بالمعجزة وكل خبر هذا شانه فهو صادق حصل له العلم بحكم ذلك الخبر علما استدلاليا نقل عنه فيراد بالاحكام المعنى الاول من المعانى الثلثة انتهى يعنى النسبة الخبرية اما عدم ارادة ادراك النسبة وهو عبارة عن التصديق وقد عرفت انه بهذا المعنى نفس المعرفة فظاهر واما عدم ارادة خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء و التخيير فلاستدراك قيد العملية لكنه على تقدير الحمل على المعنى الاول لابد من قيد

قوله وذلك ان تقول آه يعني ولو سلم ان الفقه هو معرفة الاحكام كما قال به السائل لكنه معرفة الاحكام الكلية والمراد بمعرفة الاحكام المذكورة في التعريف هو معرفة الاحكام الجزئية لا الكلية فيصدق التعريف على المعرفة الجزئية اذ يصلح ان يقال العلم بالاحكام الكلية يفيد معرفة الاحكام الجزئية فان علم وجوب الصلوة مثلا يفيد معرفة وجوب صلوة غيره قد يقال في الرد عليه لو سلم استقامة هذا التوجيه في الفقه فلا يتصور مثله في الاصوليين اذ قد يكون مسائلهما شخصية كقولنا الله متكلم ونحو ذلك وامثاله وان كانت شخصية لكنها في قوة الكلية فان قولنا الله متكلم في قوة قولنا كل ما نقل الينا في المصاحف تواتر كلامه تعالى وعلى هذا القياس فتأمل واما ما قيل انه لا يجوز حمل المعرفة في تعريف الاصوليين على معرفة الجزئية فهو اوهن من بيت العنكبوت اذ لا منع لان يقال ان العلم بالاحكام الكلية يفيد معرفة احوال الادلة الجزئية ومعرفة عقايد الجزئية ثم انه يمكن ان يقال لا بأس بعدم جريان هذا التوجيه في الاصوليين وكونه خاصا بعلم الفقه على انه يمكن ان يكون المعرفة في بيان الاصوليين معطوفا على الموصول او على معرفة الاحكام كما سيجي

قوله والتغاير الاعتباري الخ هذا جواب ثالث عن النقض المذكور وحاصله انه لو سلم ان المعرفة المأخوذة في التعريف ايضا معرفة الاحكام الكلية يصح التعريف المذكور ايضا فان تلك المعرفة مفيدة باعتبار مفادة باعتبار آخر فان التغاير الاعتباري بين المفيد والمفاد كاف في اطلاق لفظ الافادة كما في قولهم علم زيد يفيده صفة كمال مراد الصفة الكمال نفس ذلك العلم فتأمل فمعرفة الاحكام باعتبار ذاتها مفيدة وباعتبار حصولها في النفس مفادة او هي باعتبار تعلقها بالعالم مفيدة وباعتبار تعلقها بالمعلوم مفادة وباعتبار ثبوتها من حيث هي هي مفادة على عكس قولنا ثبوت العلم لزيد يفيد ثبوت وصف كما قيل الاولى ان يقال انها من حيث هي مفيدة ومن حيث صفة كمال مفادة — كفوى

لان لفظ اجمالا مانع عن ارادة الجزئية حالكو

قوله بمعرفة آه والاول للمحشي قل احمد وعبد الرحمن والثاني لقره كمال وتبعه السيلكوتي والثالث ماذكره الكستلي والرابع محمد الشريف — منه

اشارة الى ان هذا المثال مصنوع وعلى تقدير التسليم يحتمل ان يكون المراد بصفة الكمال غير العلم كالاعمال الصالحة والاخلاق الحميدة الى غير ذلك — منه

اذ يصح التعريف بقوله العلم بالاحكام الكلية العملية عن ادلتها التفصيلية فقط فلا حاجة الى اعتبار قيد الافادة اللهم الا ان يقال ان الفقه باحث عن الاحكام الجزئية المتعلقة بافعال المكلفين صريحا وان كان قيد العملية دالا على افعال المكلفين بالاقتضاء ولعل وجه التدبر الاشارة الى ان موضوع الفقه بالافادة ليحصل الفائدة على ما لا يخفى — استاد

الشرعية ليخرج معرفة الاحكام العملية الغير الشرعية عن ادلتها كمسائل الحكمة العملية اللهم الا ان يراد بالادلة الادلة السمعية قوله وذلك ان تقول الخ اي لك ان تقول في الجواب عن السؤال المذكور ان المراد بما في قوله ما يفيد معرفة الاحكام العلم بالاحكام الكلية مثل الصلوة واجبة والصوم واجب لانه الفقه والمراد بالاحكام الاحكام الجزئية المخصوصة بشخص شخص مثل الصلوة واجبة على زيد بقرينة اضافة المعرفة اليها فان المعرفة تستعمل في الجزئيات فالمعنى سموا العلم بالاحكام الكلية المفيد للعلم بالاحكام الجزئية بالفقه ولا خفاء في صحته ومطابقته لما هو المشهور قال الفاضل المحشي وهذا التوجيه وان كان صحيحا في نفسه لكن لا يناسب ما ذكره فيما بعد من قوله ومعرفة احوال الادلة اجمالا الخ كما لا يخفى اقول وسيأتي لك ما يدفعه في بيان ذلك القول فلا تذكره بقي فيه بحث وهو ان المأخوذ من الادلة التفصيلية هو الاحكام الكلية لا الجزئية قال المحشي المدقق ويمكن دفعه باعتبار ان الاحكام الكلية اذا كانت مأخوذة منها تكون جزئيات تلك الاحكام ايضا مأخوذة منها بالواسطة واجيب بانه يمكن ان يكون قوله عن ادلتها حالا عن ضمير يفيد فالمعنى سموا العلم بالاحكام الكلية المفيد لمعرفة الاحكام الجزئية حال كون العلم بتلك الاحكام الكلية مأخوذا عن ادلتها التفصيلية فقها فلا اشكال بقي شيء وهو ان هذا التوجيه يخرج التعريف عن الفائدة لكن اي فائدة في اعتبار افادة تلك الاحكام الكلية للاحكام الجزئية في التعريف فتدبر قوله وقد يقال التغاير الاعتباري كاف الخ بان يقال العلم بالمعنى المذكور له تعلقان تعلق بالعالم وتعلق بالمعلوم فهو باعتبار تعلقه بالعالم وقيامه به مفيد لنفسه من حيث تعلقه بالمعلوم وصيرورته آلة لملاحظته ومآله افادة الاعتبار الاول للاعتبار الثاني فان قيام العلم سبب المعلومية كما يقال علم زيد يفيده صفة كمال فانه من حيث قيامه بزيد مفيد لنفسه من حيث انه امر يخرج به عن القوة الى الفعل ويليق به ومحصله افادة قيامه به لخروجه عن القوة الى الفعل مع اللياقة قال المحشي المدقق فذات التصديقات من غير اعتبار حصولها في النفوس الانسانية مفيدة ومن حيث حصولها فيها مفادة انتهى كلامه وفيه ان الحصول في الذهن معتبر في حقيقة العلم فالتصديقات مع قطع النظر عن حصولها في نفوس الانسانية لا تكون علوما وايضا لا معنى لافادتها مع قطع النظر

قوله يأبى عنه وجه الاباء ان الاوصاف المذكورة لا تضاف الى الملكة لا حقيقة ولا عرفا وانما تضاف الى المسائل حقيقة والى التصديق بها عرفا كما اشار اليه فيما نقل عنه ههنا وههنا بحث فان عدم اضافة الاوصاف المذكورة الى الملكة لا ينافي كون المعرف ههنا احدى الملكتين والتسميتهم اياها بالفقه وليس في كلام الشارح ما يدل على ان التسمية قد وقع بازاء ما هو المدون بل يكفي في انتظام كلامه ان يقال لما مست الحاجة الى التدوين دونوا وسموا ما هو حاصل لهم وقت التدوين من الملكة بالفقه الخ بل لو جعل ما ذكره اولا اشارة الى تعريف الفقه بمعنى المسائل وذكره ثانيا اشارة الى تعريفه بمعنى التصديق بالمسائل وجعل هذا الثالث تعريفا له بمعنى الملكة تنبيها على انه اسماء العلوم يطلق على هذه المعاني الثلثة لكان احسن والطف — كفوى

استشهاد على قوله فمما يأباه الذوق السليم وتنوير له — مصنف

قوله الباعث للتفسير تعيين المراد من اللفظ المشترك فان المقلد يطلق على ما يقابل المستدل وهو العامي كما يطلق على ما يقابل المجتهد — مصنف

من قوله اي فائدة في اعتبار افادة العلم بجميع الاحكام للعلم بكل واحد من الاحكام فتدبر وجه التدبر ان هذا التعريف رسم والمقصود ايضاح المعرف بايراد صفة كاشفة — مصنف

مع ان الملكة انما تحصل من الادراكات التي هي الحاصلة من الاحكام الجزئية فيكون الاحكام الجزئية سببا للملكة مع انها مفيد للاحكام الجزئية فتكون سببا ايضا فيلزم الدور اللهم الا ان يقال حصول الملكة من الاحكام الجزئية باعتبار الحدوث وحصول الاحكام الجزئية منها باعتبار البقاء فلا دور على ما لا يخفى — ودية

تدوين الملكة نسخه

عن حصولها فيها ثم لا يخفى ان اعتبار التغاير الاعتباري تكلف لا يليق بمقام التعريف نقل عنه والاحسن ان يقال ان المفيد هو العلم بجميع تلك الاحكام والمفاد هو علم كل واحد من تلك الاحكام والفرق بينهما ذاتي لتغاير الكل والجزء بالذات ومعنى الافادة استلزام الكل معلومية الجزء انتهى وفيه ما مر في التوجيه الثاني قوله واما جعل المعرف اه اي جعل المعرف بقوله ما يفيد معرفة الاحكام الخ ملكة استنباط المسائل عن ادلتها واستحضارها بلا تجشم كسب جديد فان العلم كما يطلق على المسائل والتصديقات بها كذلك يطلق على الملكة الحاصلة منها كما صرح به الشارح في شرح التلخيص وجعل كون التعريف للملكة ارجح فمما يأباه قوله تدوين العلمين وترتيب الابواب والفصول لان التدوين والترتيب لا يضاف الى الملكة عرفا بخلاف العلم فان تدوين معلومه يعد تدوينه عرفا نقل عنه واما الجواب الثاني والثالث فيلايمه السياق لان تدوين المعلوم يعد تدوين العلم عرفا يقال كتبت علم فلان وسمعته واما تدوين الملكة فمما يأباه الذوق السليم انتهى ولذا قال في شرح التلخيص في بيان قوله ويحصر في ثمانية ابواب ظاهر هذا الكلام يقتضي ان يكون العلم عبارة عن نفس الاصول والقواعد انتهى فاندفع ما قال الفاضل الجلبي انه يجوز ان يعد تدوين المعلومات التي يحصل بممارسة علومها الملكة تدوينا للملكة كما يعد تدوين المعلومات تدوين العلوم انتهى كلامه ويرد على قوله كتبت علم فلان وسمعته انه يجوز ان يكون المراد من العلم ههنا المعلوم قوله لكن يرد على اول الاجوبة لزوم فقاهة المقلد آه فان المقلد اي غير المجتهد اذا طالع المسائل مع الدلائل يحصل له العلم باحكام تلك المسائل عن ادلتها فيكون فقيها مع ان الاجماع على ان الفقيه هو المجتهد قال في شرح المختصر العضدي اورد على حد الفقه انه ان كان المراد بالاحكام البعض لم يطرد لدخول المقلد اذا عرف بعض الاحكام عن الادلة التفصيلية بالاستدلال لانا لا نريد به العامي بل من لم يبلغ درجة الاجتهاد وقد يكون عالما يمكنه ذلك اي العلم ببعض الاحكام عن الادلة التفصيلية مع انه ليس بفقيه اجماعا قال سيد المحققين في حاشيته فان الفقيه عندهم هو المجتهد فلا يكون علمه فقها انتهى كلامهما فاندفع ما قال الفاضل المحشي بقوله وفيه نظر لان الفقه على اول الاجوبة هو المسائل المدللة المفيدة لمعرفة الاحكام عن ادلتها التفصيلية واما المقلد فهو الذي حصل له

قوله قال اه تأييد للمقدمتين للصغرى ودفع لقول الفاضل المحشي وان كان ايراد الاعتراض وتقريره مغايرا لايراد المحشي — مصنف

الاطراد صدق المعرف على كل افراد التعريف ويقال له المنع والعكس

قوله فاندفع ما قاله اه ومنشأ الاشتباه الفاضل بين معنى المقلد والمجتهد فان المقلد قد يذكر في مقابلة المجتهد وقد يذكر في مقابلة المستدل وما نحن فيه هو المقلد بمعنى الاول وما ذكر الفاضل بالمعنى الثاني وكذا المجتهد يطلق ويراد به المستنبط وقد يطلق ويراد به الباذل جهده وطاقته مطلقا والمقابل للمقلد الذي نحن فيه المجتهد بالمعنى الاول وما ذكره هو بالثاني — مصنف

-٣٦-

قوله لزم فقاهة المقلد اى فقاهة المقلد العالم بالمسائل التى كان الفقه عبارة عنها وذلك لان العالم بمسائل العلم ينسب الى ذلك العالم فيقال مثلا للعالم بالمسائل الكلامية متكلم وللعالم بالمسائل الحكمية حكيم الى غير ذلك فاذا كان الفقه عبارة عن المسائل المدللة لزم ان يكون العالم بتلك المسائل فقيها وان كان مقلدا ولايخفى عليك ان هذا الايتوقف على ان يكون المعرفة المفادة المذكورة فى التعريف فقها فلا وجه لما ربما يقال من انه لاظهور لهذا الورود اذ المعرفة المستفادة من المسائل المدللة يجوز ان لايكون فقها اذا لم يحصل بطريق الاستنباط نعم يتوجه عليه ان العالم بالمسائل مطلقا يجوز ان لاينسب الى ذلك العلم بل انما ينسب اليه اذا كان علمه على وجه الاستنباط وقيل والمقلد انما يحصل له معرفة المفادة بلا دليل فلا يلزم فقاهته فان من طالع المسائل المدللة ووقف على ادلتها التفصيلية لايكون مقلدا بل مجتهدا فى تحصيل المعرفة بتلك المسائل فلا يضر فقاهته دفيه منه قيبيلي فقاهته وفيه انه من قبيل الاشتباه بين معنى المقلد والمجتهد فان المقلد قد يذكر فى مقابلة المستدل وما نحن فيه هو المقلد بالمعنى الاول وما ذكره هو المقلد بالمعنى الثانى وكذا المجتهد يطلق ويراد به المستنبط ويطلق ويراد به الباذل جهده وطاقته مطلقا والمقابل للمقلد الذى نحن فيه هو المجتهد بالمعنى الاول وما ذكره هو المجتهد بالمعنى الثانى فلا مقابلة والحاصل ان المطالعة والوقوف على الادلة وان افاد المعرفة بالدليل الا انه لايلزم ان يكون على وجه الاستنباط فافهم فان قلت هذا السؤال كما يرد على الاجوبة يرد على الثانى والثالث ايض فان المقلد قد يكون له علم بالاحكام الكلية المفيد لمعرفة الاحكام الجزئية ولمعرفة نفس تلك الاحكام الكلية عن ادلتها فيلزم ان يكون فقيها بل وروده عليها اظهر من وروده عليه فلا وجه للتخصيص قلت يندفع عنها بجعل المعرفة بمعنى اليقين والادلة بمعنى الامارات وتحصيل اليقين عن الامارة مختص بالمجتهد لايوجد فى غيره كما اشار اليه فيما نقل عنه فان قلت تحصيل اليقين عن الامارة لايوجد فى المجتهد ايض فان الامارة لاتفيد الا الظن فكيف يكون العلم الحاصل منها يقينيا قلت اجاب عنه شارح المختصر وفصله السيد السند فى حاشيته عليه بان المجتهد اذا حصل له من نظره فى امارة ظن بحكم جزم بوجوب عمل بمقتضاه بناء على انعقاد الاجماع على انه يجب على المجتهد العمل بمقتضى ظنه فقد حصل له اليقين عن الامارة واما المقلد فظنه لايفضيه الى اليقين اذ لم ينعقد اجماع على وجوب اتباعه لظنه بل انعقد على خلافه وههنا ابحاث فليطلب من حاشية الشريف على شرح المختصر عند تعريف الفقه كفوى

فهذا ممنوع لم لايكون ما يجب العمل عليه ما ادى اليه رأيه ظنا بل الواقع هو هذا فان المجتهد يجب عليه ان يعمل الحكم المظنون الذى ادى اليه رأيه للاجماع المنعقد عليه الى اخر ما فى الكشفى

المعرفة المفادة بلا دليل فلا يلزم فقاهة المقلد على ان من طالع المسائل المدللة ووقف على ادلتها التفصيلية لايكون مقلدا بل متعلما مجتهدا فى تحصيل المعرفة بتلك المسائل ووجه الدفع ظاهر فان قيل هذا الايراد كما يرد على الجواب الاول كذلك يرد على الجواب الثانى والثالث ايض فان المقلد اذا كان له علم بالاحكام الكلية مفيد لمعرفة الاحكام الجزئية عن ادلتها على تقدير الجواب الثانى اولمعرفة نفس تلك الاحكام الكلية عن ادلتها على تقدير الجواب الثالث يلزم ان يكون فقيها مع انه ليس بفقيه اجماعا لان الفقه مختص بالمجتهد عند جميع المتشرعة قلت يندفع عنها ~~قلت عنها~~ بجعل المعرفة بمعنى اليقين وجعل الادلة بمعنى الامارات اعنى الادلة الظنية فالمعنى الفقه العلم بالاحكام الكلية المفيد لليقين بالاحكام الجزئية او بنفس تلك الاحكام عن الادلة الظنية ولاشك ان تحصيل اليقين بالاحكام عن الادلة الظنية مختص بالمجتهد ولا يوجد فى غيره وذلك لان المجتهد اذا نظر فى دليل ظنى وحصل له ظن بحكم يجب عليه العمل بذلك الحكم قطعا وكلما وجب العمل به عليه قطعا يكون معلوما عنده قطعا فاذا حصل للمجتهد ظن بحكم يكون معلوما عنده قطعا اما الاولى فلانعقاد الاجماع على ان الحكم المظنون الذى ادى اليه رأى المجتهد يجب العمل عليه قطعا وكثرة الاخبار فى ذلك حتى صارت متواترة المعنى واما الثانية فلان وجوب العمل بطريق القطع فرع العلم بطريق القطع حتى لولم يكن معلوما لم يجب العمل به والحاصل ان الحكم الظنى من حيث استفادته من الدليل الظنى ظنى لكن وجوب العمل والاتباع عليه قطعا اوصله الى العلم بثبوته قطعا فاندفع ما قيل الدليل الموجب اذا كان ظنيا كيف يكون العلم الحاصل به يقينيا لانه من حيث استفادته من الدليل ظنى وكونه يقينيا مستفاد من خارج فثبت ان تحصيل اليقين من الادلة الظنية خاص بالمجتهد لانعقاد الاجماع بوجوب العمل فى حقه بخلاف المقلد فان ظنه لايفضى الى علم لعدم انعقاد الاجماع بوجوب العمل فى حقه بل انعقد على خلافه فلا يلزم كون المقلد فقيها بهذا المعنى وهذا التوجيه اعنى حمل المعرفة على اليقين والادلة على الامارات لايتأتى فى الجواب الاول اذ يصير المعنى وسموا المسائل المدللة المفيدة لليقين بالاحكام عن الادلة الظنية ولايخفى عدم صحته لان مطالعة المسائل من الدلائل لاتفيد اليقين بالاحكام عن الامارات

فلا واما اذا ادى رأيه الى خلافه فيزول هذا التصديق ويحصل له تصديق آخر بحكم آخر فلا تفيد له مطالعة المسئلة الاولى مع دليلها يقينا كر

قوله متعلق بالمعرفة الخ ان المراد هو المتعلق اللغوى وهو الارتباط على ان يكون ظرفا مستقرا حالا عن المعرفة اى حال كون تلك المعرفة حاصلة عن ادلة الاحكام العملية واحترز به عن كونه مطلقا بالاحكام فانه يدخل ح علم جبرئيل والرسول عم فيحتاج الى قيد زائد كالاستدلال وعن كونه حالا عن ضمير يفيد على ان يكون ضمير ادلتها راجعا الى الموصول باعتبار كونه كناية عن المعرفة لانه بعيد لفظا ومعنى قوله وكونها عن الادلة الخ تحقيق للمقام ودفع شبهة تتوهم ههنا من انه لابد من زيادة قيد الاستدلال ليحترز به عما يحصل بالضرورة كعلم جبرئيل والرسول عم كما زاده الجمهور فى المشهور قوله مشعر بالاستدلال فيه ان الاشعار بطريق الالتزام وهو مهجور فى التعريفات كذا نقل عنه ويمكن ان يقال ان الدلالة على الحيثية صريحة لتبادرها كما ذكره الشريف فى حاشية المختصر فيكون الاشعار بطريق المطابقة لا بطريق الالتزام والقول بان التبادر لايوجب المطابقة مدفوع بقولهم التبادر من اقوى امارات الحقيقة على ان الجمهور انما هو الالتزام بدون قرينة واضحة كما ذكره الشريف فى حاشية شرح الشمسية والمتبادر من اوضح القراين قوله بملاحظة الحيثية فيه تعريض على الشارح فى حاشية المختصر حيث علل الاشعار المذكور بقوله ان الحاصل بطريق الضرورة يكون معها لاعنها ووجه التعريض انه لامنافاة بين المعية زمانا والتاخر ذاتا كما ذكره الشريف فى حاشية المختصر والحاصل ان قيد الحيثية ملحوظ الخ كفوى

قوله بملاحظة الحيثية الخ لايقال حيثية الدليلية انما تخرج المعرفة الحاصلة بالحدس لو عرفوا الدليل بما نظر فيه بالفعل ويوصل الى المجهول النظرى وليس كذلك بل الدليل الاصولى معرف بما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه او فى احواله الى مجهول نظرى ولا يشترط بالنظر بالفعل بل المقدمات مطلقا دليل عندهم وان لم ينظر فيها احدا ابدا كما صرح به الشريف فى كتبه فعلى هذا حيثية الدليلية عبارة عن امكان التوصل بها بصحيح النظر فيها وتلك الحيثية حاصلة فى المقدمات المرتبة فى صورة الحدس فلا تخرج بها المعرفة الحاصلة بها لانا نقول لما سنحت تلك المقدمات مرتبة للمتحدس لم يمكن له التوصل بصحيح النظر فيها وانما يمكن ذلك لغير المتحدس فحيثية امكان التوصل بصحيح النظر فيه تخرج مقدمات الحدس كما لايخفى كلنبوى

والمراد من الاجماع الاتفاق لا الاجماع الذى هو من الاحكام الشرعية فلا يرد ان الاجماع ليس بمتحقق ههنا فلا يلزم بطلان اللازم لان المخالفة لاتفاق كلام القوم خطاء ودينى

وان كان المطالع مجتهدا الا يرى انه لو ادى رأيه فى الزمان الثانى الى خلاف ما ادى اليه رأيه اولا ثم طالع المسئلة التى ادى اليها رأيه اولا مع دليله لايفيد له وجوب العمل فلا يفيد له اليقين بحكمه بخلاف تصديق المجتهد بحكم فانه يفيد اليقين به عن اماراته ما دام ذلك التصديق باقيا واما اذا ادى رأيه الى خلافه فلا يبقى ذلك التصديق هذا تحقيق ما نقل عنه من قوله واما على باقى الاجوبة فيندفع بجعل المعرفة بمعنى اليقين والادلة بمعنى الامارات وتحصيل اليقين من الامارات انما هو شان المجتهد لاغير وهذا التوجيه لايتأتى فى الجواب الاول كما لايخفى انتهى وبما ذكرنا من وجه عدم تأتى هذا التوجيه فى الجواب الاول اندفع ما قيل هذا الكلام مبنى على عدم تقييد المسائل باليقينية الحاصلة من الامارات والا فلا سؤال ولا جواب كما لايخفى لان مطالعة المسائل ليست مفيدة لليقين بالاحكام سواء كانت يقينية او غير يقينية بل المفيد له هو تصديق المجتهد بالحكم عن الدليل فانه ما دام باقيا فاليقين باق واذا زال زال اليقين كما ذكرنا فتدبر فانه دقيق ولهذه المباحث زيادة تفصيل ان اردت استيفاءها فعليك بحاشية السيد على شرح المختصر العضدى من مباحث الاجتهاد وتعريف الفقه قوله غاية ما يقال الخ جواب عن الايراد السابق بقوله لكن يرد الخ وحاصله انا لانسلم ان المقلد ليس بفقيه بهذا المعنى بل ذلك باعتبار معنى اخر للفقه غير ممكن حصوله للمقلد ما دام مقلدا قوله والتوفيق بين هذين الاجماعين يعنى ان بين الاجماعين تنافيا لان الاجماع على ان الفقه من العلوم المدونة يستلزم ان يكون المقلد الغير المجتهد العالم بتلك المسائل المدونة فقيها اذ لامعنى للفقيه الا العالم بالفقه والفقه هو المسائل المدونة والاجماع على عدم فقاهة غير المجتهد ينافيه فوجب التوفيق بينهما ولايحصل ذلك الا بان يجعل للفقه معنيان احدهما ما يمكن حصوله للمقلد وهو العلم بالمسائل المدونة فباعتبار حصوله يكون فقيها والثانى ما لايمكن حصوله وهو العلم بمعنى اليقين بالاحكام عن الامارات فباعتبار عدم حصوله للمقلد لايكون فقيها قوله بملاحظة الحيثية الخ فان قيد الحيثية مأخوذ فى تعريف الامور التى تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه كثيرا ما يحذف عن اللفظ لوضوحه على ما صرح به الشارح فى التلويح فى بحث الحقيقة والمجاز قوله فانه بالحدس

هذا ع التوجيهين الاخيرين من التوجيهات الثلثة المذكورة عند قوله وسمو ا مايفيد معرفة الاحكام واما على التوجيه الاول منها فعلمهما خارج
عن قوله مايفيد معرفة الاحكام فان كلمة ما ح كناية عن المسائل لا عن التصديق بالاحكام فافهم وبهذا القيد اعني قيد الاستدلال يخرج علم
الله تعالى ايضا لما سيجيئ من ذاته تع كاف في حصول العلم وتعلقه بالمعلومات بلا حاجة الى شئ يفضي الى العلم وتعلقه ولعله لم يذكره ههنا
لظهوره فلا حاجة الى ما يقال لاخراجه من ان المراد بالعلم هو العلم الحادث ثم لا يخفى عليك ان هذا القيد ليس بكاف في اخراج العلوم المذكورة
لابد ايضا من حيثية انه كذلك اى ما يفيد معرفة الاحكام عن ادلتها معرفة استدلالية كفوى ولو كان له علم اجتهادى فانه علمه ع م
لا يفيد معرفة جميع الاحكام بالاستدلال ح بل يفيد معرفة بعضها بالاستدلال وبعضها بالحدس وفيه ان جمل اه كفوى

يعني ان علم جبرئيل والرسول بالمسائل المكتسبة عن الدلائل المرتبة بدون حركة فكرية فان قيل لم لم يخرج بهذا القيد علم الله تعالى بالمسائل الفقهية قلت لانه غير داخل لان المراد بالعلم العلم الحادث قوله للرسول علم اجتهادي الخ هذا الاعتراض انما يرد على مذهب من يجوز الاجتهاد للرسول في بعض الاحكام لكن فيه اختلاف والقائلون بالجواز اختلفوا فمنهم من قال بالوجوب عليه عند الحاجة ومنهم بعدمه واختلفوا ايضا فجوز البعض الوقوع على الخطاء والسهو ومنعه آخرون قائلين بانهم معصومون عن الخطاء والسهو في الاجتهاد وهذا في امور الدين واما في امور الدنيا فيجوز الخطاء والسهو قوله تعريف الاحكام يعني ان المراد بالاحكام جميعها فالمعنى سموا العلم بجميع الاحكام عن ادلتها بطريق الاستدلال بالفقه فلا اشكال بعلم الرسول لان علمه بطريق الاستدلال في بعض الاحكام والمراد بجميع الاحكام الاحكام الحاصلة له يعني ان يكون علمه بجميع الاحكام الحاصلة له حاصلا عن الاستدلال فلا يرد ان العلم بالجميع محال لان المسائل تتزايد يوما فيوما وانه يخرج عن التعريف فقه مثل مالك رح الثبوت لا ادري في حقه حين سئل عن اربعين واجاب عن اربعة قوله مثل ما مر الخ اي في هذا القول مثل ما مر في قوله ما يفيد معرفة الاحكام العملية من السؤال والجواب وتحرير السؤال والجواب موقوف على حل العبارة فاقول قوله اجمالا اما تمييز عن نسبة المعرفة الى الاحوال او حال عنها اى معرفة احوال الادلة بطريق الاجمال اى على وجه كلي بان تكون في ضمن القواعد الكلية غير متعلقة بدليل دليل او حال عن الادلة اى معرفة احوال الادلة حال كونها مجملة غير مبسوطة بحكم حكم وعلى الاول المراد بالادلة الادلة التفصيلية التي ينبطق بالاحكام اذ لو اريد الادلة الاجمالية لم يكن لتقييد المعرفة بقوله اجمالا فائدة اذ ليس لنا معرفة احوال الادلة الاجمالية على وجه جزئي وقوله في افادتها متعلق بالاحوال حال عنه ولو قال من حيث افادتها لكان اظهر فالمعنى سموا معرفة احوال الادلة بطريق الاجمال او الادلة الاجمالية من حيث افادتها الاحكام باصول الفقه فقوله اجمالا لاخراج معرفة احوال الادلة تفصيلا مثل العلم باحوال صلوا وزكوا وقوله في افادتها الاحكام لاخراج العلم باحوال الادلة اجمالا لكن لا من حيث افادتها الاحكام مثل العلم بكونها قديما او حادثا بسيطا او مركبا وكونها

فانظر الى ما بعد هذه الصحيفة ح الصواب اختلاف نفاه نسخه
عنهم كونه من الادلة التفصيلية لانه لو حصل منها لزم حدوثه لانها حادثة وليطبق نسخه صحيحه
فانه دليل تفصيلي ولهذا اذا كان قوله اجمالا قيدا للادلة لا حاجة الى تقييد المعرفة بالاجمال تأمل

انه ليس بفقه طورون فان قلت نسخه

٦ ودفعه ابن الحاجب في المختصر بان المراد بالعلم بالجميع التهيؤ القريب المختص بالمجتهد وهو ان يكون عنده ما يكفيه في استعلامه بان يرجع اليه فيعقد في الحكم وعدم العلم في الحالة الحاضرة لا ينافيه لجواز ان يكون ذلك لتعارض الادلة ولعدم التمكن من الاجتهاد في الحال لا لاستدعائه زمانا فاندفع ما يتوهم ان التهيؤ القريب غير معلوم والبعيد حاصل لكل احد واندفع ايضا ما يتوهم من ان اطلاق العلم عليه مجاز لا يفهم الا بقرينة ولا قرينة هنا لان اطلاق العلم مستفيض عرفا يقال فلان يعلم علما كذا او كتابا كذا مع ان المستحضر لا يكون المجموع للمصنف

٨ فان قلت فح يلزم اطلاق الفقيه على من علم جملة مثلا بطريق الاستدلال ولا يعلم شيئا فقط مع هذا لا يطلق عليه قلت عدم اطلاقه لقلته لان الفقيه كل من يعلم ما يحتاج اليه من الاحكام الشرعية فاقل ما يحتاج اليه لا يستلزمه فافهم لمحمد حلمي

ما مر من الكلام اى من السؤال والجواب الخ اقول تحرير السؤال والجواب موقوف على حل العبارة فنقول الخ نسخه

٩ قوله بطريق الاجمال على تقدير كون قوله اجمالا تمييزا عن نسبة المعرفة الى الاحوال او حالا عنها وقوله او الادلة الاجمالية على تقدير كونه حالا عن الادلة ودينه

جملة اسمية او فعلية الى غير ذلك والمراد بمعرفة تلك الاحوال العلم بثبوتها للادلة اما بنفسها كقولك الكتاب يثبت الحكم واما بنوعها كقولنا الامر للوجوب او بعرضها كقولنا العام يفيد القطع او بنوع عرضها كقولنا العام الذي خص منه البعض يفيد الظن فالعلم بهذه الاحكام الكلية يسمى اصول الفقه وانما اختار هذا التعريف اشارة الى ان موضوع اصول الفقه الادلة من حيث افادتها الاحكام وان تلك الاحوال اعراض ذاتية مثبتة لها في ذلك العلم اذا تقرر هذا فاعلم انه اذا كان قوله معرفة احوال الادلة معطوفا على قوله معرفة الاحكام يرد عليه ان اصول الفقه نفس معرفة تلك الاحوال ولذا عرفوه بالعلم بالقواعد الكلية ليتوصل بها الى استنباط الاحكام لا ما يفيدها ويمكن الجواب بان المعرف بالتعريف المذكور المشهور هو العلم بمعنى التصديق بالمسائل والمعرف ههنا نفس المسائل فالمعنى سموا المسائل التي تفيد معرفة احوال الادلة اجمالا باصول الفقه ولا شك في صحته فان من طالع مثلا الامر للوجوب والنهي للتحريم والعام يفيد القطع الى غير ذلك يحصل له العلم باحوال الادلة الاجمالية وهذا على تقدير ان يكون قوله اجمالا متعلقا بالادلة او يقال المراد بما يفيد العلم العلم بالاحوال الكلية للادلة الاجمالية مثل العلم بان الامر للوجوب وبقوله معرفة احوال الادلة العلم بالاحوال الجزئية للادلة التفصيلية مثل العلم بان صلوا وزكوا للوجوب ولا شك ان العلم بان الامر للوجوب يفيد العلم بان صلوا وزكوا وغير ذلك للوجوب لاشتماله عليها فالمعنى سموا العلم بالاحوال الكلية للادلة الاجمالية المفيد لمعرفة الاحوال الجزئية للادلة التفصيلية بطريق الاجمال اى في ضمن القضايا الكلية باصول الفقه وهذا على تقدير ان يكون قوله اجمالا متعلقا بالمعرفة ويمكن الجواب بان التغاير الاعتباري كاف وهو ظ ويمكن ان يراد بما الملكة المفيدة لمعرفة احوال الادلة الاجمالية لكن التدوين والترتيب يأبى عنه قوله وقس عليه قوله معرفة العقايد يعني يرد عليه الاعتراض السابق من ان الكلام هو نفس معرفة العقايد ولذا عرفوه بانه العلم بالعقايد الدينية عن ادلتها التفصيلية اليقينية لا ما يفيدها والجواب بان المعرف ههنا المسائل والمعنى سموا المسائل المدللة التي تفيد معرفة العقايد الدينية عن ادلتها بالكلام ولا شك في صحته فان من طالع المسائل الكلامية

ان المحدث للعالم هو الله تعالى الواحد القديم اه وقولهم موضوع المسئلة يجب رجوعه الى موضوع العلم دقيق في رده انه مع كونه تكلفا لا في المسائل السمعية كقولنا الله تع سميع وبصير ومتكلم فانه لم يرد السمع الا في ذاته عز شأنه والقول بعدم كونها من المسائل مكابرة ولذا حكم الدواني في بعض تعليقاته بان المسائل الكلام ليست بقواعد لعدم كونها كلية كفوى

اى في عبارة الشرح نفس المسائل اى الفقه بمعنى نفس المسائل تأمل

لاشتمالها نسخه المفيدة نسخه في قوله ما يفيد

قوله عدم المواقف اه لا شك ان قول السيد ولانه يورث قدرة على الكلام الى قوله كالمنطق للفلسفة وجه واحد وقد جعل صاحب المواقف كونه بازاء

بجنسها نسخه في كل من الاربعة باللام في نسخة الاستد
الاجمالية نسخه في الجواب عن السؤال المذكور ودونه
لكن الترتيب والتدوين نسخه ههنا هي المسائل نسخه

٥ الى الاخر كما ذكره المحشي وان كان باعتبار الانتفاع بهما في العلوم فنقل الكلام الى الانتفاع بهما في العلوم فهو اما بتقوية الكلام والمنطق فيهما فالمآل واحد او بغير ذلك فيلزم البيان حتى نتكلم عليه فافهم قوله اى اولا في يكون هذا الوجه لتسميته بالكلام اولا وقيل الاطلاق عليه اولا يقتضي ان يكون مطلقا على غيره ثانيا محل بحث اذ لم يعرف اطلاقه على غيره اقول ان اريد انه يقتضيه لاستدعاء الاولية الثانوية بناء على انها بمعنى السابقية على الغير فنقول الاولية ههنا ليست بذلك المعنى بل هي بمعنى عدم المسبوقية بالغير فانها قد تجيء بهذا المعنى ايضا والمقام قرينة على ذلك وان اريد انه يقتضيه بطريق المفهوم فهو وهم على تقدير ارادة المعنى المذكور من الاولية واجيب عنه ايضا بجعل الاول صفة للزمان لا للاطلاق اى زمانا اولا فانه ح لا يقتضي الا زمانا ثانيا وانت خبير بانه ليس بحاسم لمادة الشبهة اذ لا يندفع به شبهة الاقتضاء بطريق المفهوم واجيب ايضا بان قولنا ضرب زيد عمروا اولا مثلا لا يقتضي ان يضرب بكرا ثانيا بل يقتضي ان يقع هناك فعل ثانيا اعم من ان يكون عين الفعل الاول على مفعول اخر او غيره على المفعول الاول مثل ان يقال واكرمه ثانيا وما نحن فيه من هذا القبيل اى اطلق عليه اولا ثم خص به ثانيا يعني ان الاولية ان كانت مرتبطة بالقيد الاخير وهو في المثال المذكور ومجرور على فيما نحن فيه يقتضي الشق الاول بطريق المفهوم وان كانت مرتبطة بالفعل كالضرب والاطلاق يقتضي الشق الثاني دون الاول بقرينة قوله ثم خص به وانت خبير بان التفريع على كون الكلام اول ما يجب اه يستدعي ان يكون من الاول والاوضاع قيد الاول في الاول كما لا يخفى قيل سلمنا اقتضاء الاطلاق عليه اولا الاطلاق على غيره ثانيا لانه لزوم الاطلاق بالفعل بالجواز ان يوجد هناك مانع كالتخصيص فحاصل المعنى انه اطلق عليه اولا ثم خص حذر الاطلاق على غيره ثانيا حصر به تميزا فالتخصيص مانع عن الاطلاق على غيره ثانيا بالفعل وحاصل الجواب انه ان اريد ان الاطلاق عليه اولا يقتضي الاطلاق على غيره ثانيا بالفعل فهو ممنوع وان اريد انه يقتضي صحة الاطلاق على الغير ثانيا لئلا يضيع قيد الاولية فهو مسلم لكنه غير مفيد اذ لا يلزم منه الاطلاق على الغير بالفعل لجواز منع المانع فلا يرد عليه البحث المذكور فعلى هذا التقدير لا يرد عليه ان الاولية ان حملت على السابقية على الغير فالاطلاق على الغير بالفعل لازم وان حملت على معنى مجازي عام وهو عدم سبق الغير عليه فلا حاجة الى اعتبار المانع فتأمل ثم اقول تفريع الاطلاق عليه اولا على كونه اول هو ما يجب محل بحث وانما يتفرع ذلك على كونه اول دون اول اللهم الا ان يحمل القضية على الاتفاقية واما التوجيه بانه لكونه اول ما يجب دون اولا فاطلق عليه اول كما قيل ففيه انه خلاف الواقع لتقدم تدوين الفقه عليه كما ربما يقال

كفوى

ووقف على ادلتها حصل له معرفة العقايد الاسلامية عن ادلتها او يقال التغاير الاعتباري كاف في صحة الافادة وقال المحشي واما الجواب الثاني فلا يجري ههنا لان العقايد الاسلامية اكثرها شخصية لان موضوعها ذات الله تعالى مثل الله عالم واحد وموجود وقديم ومحمد نبي صادق وغير ذلك فلا يتصور فيها ان يقال العلم بالعقايد الكلية يفيد العلم بالعقايد الجزئية اقول قد يقال ما ذكر من فروع العقايد والقواعد الكلية ان مبداء العالم عالم وواحد وقدير ويؤيده قول المص والمحدث للعالم هو الله الواحد القديم الحي العليم آه فالعلم بهذه القواعد الكلية يفيد العلم بالعقايد الجزئية مثلا ان ذاته تعالى اى الجزئي الحقيقي عالم وواحد وقادر بناء على انه مبدء له وكذلك القاعدة من ادعى النبوة واظهر المعجزة فانه يجب التصديق به وهذه القاعدة تفيد العلم بان محمدا عليه السلام يجب التصديق به وقس على ذلك بواقيه وفيه نظر والاولى ان يقال قوله محمد نبي صادق يجب تأويله بان الله ارسله بالحق وصدقه بالمعجزة لما تقرر من ان موضوع المسئلة يجب رجوعه الى موضوع العلم هذا والحق ان ما يقال تكلف لانه لا يجري في المسائل السمعية لكونه سميعا وبصيرا وواحدا ومتكلما فانه ما ورد السمع الا في ذاته تع والقول بعدم كونها من المسائل مكابرة ولذا حكم المحقق الدواني في تعليقاته على الحواشي الشريفية على شرح المختصر الاصول في بحث تعريف اصول الفقه ان مسائل الكلام ليست بقواعد لعدم كونها كلية واما ما قيل من ان موضوعها وان كان جزئيا حقيقيا لكنه لا يتصور الا بوجه كلي فيكون قضايا كلية موضوعها منحصر في فرد فهو على تقدير تسليمه لا يفيد فيما نحن فيه لانه لا يتحقق ح عقايد جزئية يستفاد منها قوله عد في المواقف الخ ووجهه السيد الشريف بانه لما كان للفلاسفة علما نافعا في علومهم الحكمية سموه المنطق كذلك لنا علم نافع في علومنا الشرعية سميناه كلاما ولا يخفى انه ان اعتبر الاشتراك في جهة النفع وهو كما ان المنطق مورث للمنطق في علومهم كذلك الكلام مورث لنا قوة الكلام في علومنا فمآل الوجهين واحد وان لم يعتبر الاشتراك في تلك الجهة فهو لا يصير وجها موجها للتسمية بالاسم يكون بازاء المنطق اعني الكلام كما سيجيء فلذا جمعهما الشارح وجعلهما وجها واحدا ولقد احسن غاية الحسن قوله باعتبار الخ لانه لو لم يعتبر ايراثه القوة للكلام لا يكون لكونه بازاء المنطق وجه

موجه اذ الاشتراك في انهما نافعان وان كان نفع الكلام بطريق الرياسة ونفع المنطق بطريق الخدمة او في استمداد العلوم فان الكلام يستمد به باعتبار المبادي والمنطق باعتبار ما يعرضها ليس مختصا بالكلام بل ذلك اقوى في النحو والصرف فان نفعهما بطريق الخدمة والاستمداد منهما ايضا باعتبار ما يعرض المبادي فهما اولى بهذه التسمية قوله لضاع اما قيد الاول الخ يعني لو لم يقيد الاطلاق بقوله اولا لضاع اما قيد الاول في قوله اول ما يجب الخ او ضاع ذكر وجه التخصيص في الثاني اعني قوله ثم خص به الخ لانه ان كان بسبب اطلاق لفظ الكلام عليه كونه مما يجب ان يتعلم ويتعلم بالكلام لكان ذكر قيد الاول ضايعا لا حاجة اليه ولظهوره ترك المحشي وان كان هو كونه اول ما يجب ان يتعلم ويتعلم بالكلام لكان ذكر وجه التخصيص ضايعا اذ لا مشركة لغير الكلام في كونه اول ما يجب حتى يذكر وجه التخصيص فقوله اذ لا شركة دليل لقوله او ذكر وجه التخصيص لا المجموع قوله اما قيد الاول او ذكر وجه التخصيص فلا يرد ما قال المحشي المدقق فيه ان المدعى لزوم ضياع احد الامرين والدليل انما يفيد لزوم ضياع ذكر وجه التخصيص انتهى بخلاف ما اذا قيد الاطلاق بقوله اولا فانه يكون ذكر كل من الامرين في موقعه ويصير المعنى اطلق اسم الكلام عليه اولا لانه اول ما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام ولم يطلق على غيره ثانيا مع تحقق وجه الاطلاق وهو كونه مما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام تمييزا له عما عداه فقول الشارح ثم خص به آه على هذا كانه جواب سؤال يقال ما ذكرت انما يدل على تخصيص الاسم به اولا وابتداء دون التخصيص مطلقا بان لا يسمى به غيره اصلا فما وجه التخصيص به بحيث لم يطلق على غيره اصلا فاجاب بما سمعت ثم اعلم انه نقل عنه هذا تعليل لمعنى الفعل الذي في حرف التفسير انتهى هذه الحاشية منوطة على قوله اذ لو لم يقيد به يعني انه تعليل للفعل المستفاد من حرف التفسير في الاطلاق بالاطلاق اولا اذ لو لم يقيد به الى اخره والمحشي المدقق جعلها منوطة على قوله اذ لا شركة فقال اى فسر الاطلاق بالاطلاق اولا اذ لا مشركة الى اخره ثم اعترض عليه ولا يخفى انه بناء للفاسد على الفاسد قوله واما احتمال تسمية الغير آه جواب سؤال مقدر كانه قيل ان اطلاق اسم الكلام عليه باعتبار كونه اول ما يجب ولا يلزم الاستدراك ذكر وجه

والقول بانهم قد يذكرون شيئا في اخر الكلام ويعيبون اوله واخره عليه وهذا هو الشايع فيما بينهم لا يدفع الملايمة كما لا يخفى لظهور تسمية الغير بغير هذا الوجه ههنا قوله اى ما يفيده اه قد يقال الاولى ان يكون هذا اشارة الى المسمى بالكلام لهذا الوجه المذكور اى المسمى بالكلام لهذه الوجوه وهو كلام القدماء واما تسمية كلام المتاخرين كلاما فمن تسمية الكل باسم جزئه بناء على ان كلام القدماء جزء من كلامهم وانت خبير بانه خلاف ظ العبارة وايضا لا يمكن هذا التفسير لما سيجيء من قوله وهذا كلام المتاخرين فلا ينتظم كلام الشارح حسن الا ان ننظر الى هم على ان تخصيص الوجوه المذكورة بتسمية كلام القدماء مع انها جارية في تسمية كلام المتاخرين ايضا تخصيص بلا مخصص قوله والتسمية بالكلام اه وقد يقال التسمية بالكلام وقعت من المتاخرين ايضا فلا وجه لما ذكره المحشي الا ان يقال المراد ان التسمية اولا وقعت منهم اقول يمكن ان يقال ان التسمية لما وقعت من المتقدمين جرى المتاخرين على تلك التسمية فليس لهم تسمية جديدة فلا غبار فافهم

كفوى

٦ مربوط بقوله لو لم يقيد اه

وعورض بانه لو قيد به لزم الاطلاق على غيره ثانيا

التخصيص لانه يجوز ان يكون لدفع احتمال ان يسمى غير الكلام بهذا الاسم لغير هذا الوجه فاجاب بان هذا الاحتمال قائم في باقي الوجوه المذكورة ايضاً فوجب التعرض فيها مثل ان يقال ولانه يورث قدرة على الكلام ثم خص به ولم يطلق على غيره تمييزا مع انه لم يتعرض في غير هذا الوجه فعلم ان ذكر وجه التخصيص لدفع احتمال تسمية الغير بهذا الوجه وهو انما يصح لو قدر اولا قوله والتسمية بالكلام لما وقعت منهم آه جواب سؤال كانه قيل لم وسّط وجه التسمية بين ذكر كلام المتقدمين وكلام المتأخرين ولم يذكر بعدهما مع ان الظاهر ذلك اجاب بقوله والتسمية آه كذا نقل عنه وحاصله ان وضع اسم الكلام لتلك المسائل انما كانت من المتقدمين فذكر وجه التسمية بعد ذكر كلامهم اولى بخلاف المتأخرين فانهم تبعوا لهم في تلك التسمية قوله اي الواسطة بين الايمان والكفر آه هذا القول منهم بناء على جعلهم الاعمال اي الاتيان بالواجبات وترك المنهيات جزأ من حقيقة الايمان والكفر عبارة عن التكذيب فمرتكب الكبيرة ليس بمؤمن لعدم جزئه اعني ترك المنهيات وليس بكافر لكونه مصدقا ومقرا بما جاء به النبي عليه السلام فيكون واسطة بين الايمان والكفر عندهم وهي الفسق قوله لا بين الجنة والنار الى اخره رد لما وقع في كلام البعض غالطا مذهبهم عن عبارتهم من انهم يثبتون الواسطة بين الجنة والنار ليكون محلا لمرتكب الكبيرة لانه ليس بمؤمن ليكون محله الجنة ولا كافر ليكون محله النار يعني ليس المراد باثبات المنزلة بين المنزلتين اثبات الواسطة بين الجنة والنار فيكون مقرا للفاسق كما هو الظاهر من العبارة لان الفاسق عندهم مخلد في النار ان مات بلا توبة كما هو المشهور من مذهبهم فهم لا يثبتون لمرتكب الكبيرة مقرا فيكون واسطة بين الجنة والنار فاندفع ما قال الفاضل المحشي ان كون الفاسق مخلدا في النار عندهم لا ينافي ان يقولوا بالواسطة بين الجنة والنار لجواز ان يكون اهلها غير الفاسق او الفاسق لكن يدخل فيها الفاسق اولا حتى يحكم الله بما شاء لان مقصود المحشي ليس الاستدلال على انه لا يمكن لهم القول

بالواسطة بل دفع ما يتوهم ذلك البعض تأمل قوله وقال بعض السلف الواو للحال اي والحال ان بعض السلف ايضا يقول بثبوت الواسطة بين الجنة والنار لاثباتهم الاعراف فلا وجه لتخصيص واصل بن عطاء بهذا الاثبات وجعله سببا للاعتزال قوله لكن مآلهم الى الجنة قال القاضي في تفسير قوله تعالى وعلى الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم اي رجال من الموحدين قصروا في العمل فيحبسون بين الجنة والنار حتى يقضي الله تعالى بينهم بما يشاء قوله زمان فترة من الرسل اي زمان تفقد النبي عم او عدم وصول دعوته اليهم فانهم معذورون لعدم اطلاعهم على المأمور به والمنهي عنه وقالت المعتزلة انهم معذبون بترك الواجبات لان العقل كاف في معرفة حسن الاشياء وقبحها ويرد عليهم قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا قوله الكافر ينصرف الى الكافر المجاهر حاصله ان الحسن رض انما يثبت الواسطة بين الايمان ونوع الكفر وهو الكفر بطريق الجهر والمعتزلة يثبتون الواسطة بين الايمان ومطلق الكفر فيكون اعتزالا عن مذهبه لانه لا يثبت المنزلة بين المنزلتين لان الفاسق عنده منافق داخل في الكافر لان النفاق نوع من الكفر فان قيل لم لم يحمل قول المعتزلة على ما قال الحسن رح بان يكون المراد بقولهم مرتكب الكبيرة ليس بكافر انه ليس بكافر مجاهر قلت هو مناف لدليلهم الآتي لاثباتها حيث قالوا ان اهل الملة في اسماء اهل الكبائر على اقوال فالخوارج يسمونهم كافرين والمرجئة مؤمنين والحسن البصري واتباعه منافقين فاخذنا المتفق عليه وهو الفسق وتركنا المختلف فيه لانه في الحقيقة اثبات امر مغاير للايمان والكفر والنفاق ونقل عن بعض المتأخرين من المعتزلة انا لا ننفي الايمان بمعنى التصديق واجراء الاحكام عن الفاسق بل ننفي بمعنى استحقاق غاية المدح وهو الذي يسمونه بالايمان الكامل وينفونه عن الفاسق فح لا يكون واسطة بين الايمان المطلق والكفر بل بين نوع الايمان والكفر وكان هذا رجوع منه عن مذهبهم واعراض عنه قيل يمكن حمل قول الحسن انه ليس بمؤمن ولا كافر بل هو منافق على انه ليس بمؤمن بالايمان الكامل بل هو منافق في الاعمال فالايمان المنفي هو الايمان الكامل الذي عد العمل جزأ منه فلا منزلة بين المنزلتين اقول هذا التوجيه مخالف لما نقل عنه من الاستدلال عليه فانه قال ان اقدام الشخص

العصيته ابواك بالجزع على موتك وايضا انك لومت صغيرا لم يرزق الطيور والوحوش مثلا من مالك ولم يتبع من نسلك شئ من العلماء والصلحاء والاولياء فكان الاصلح بالنسبة الى اخر كبرك وعدم موتك حال صغرك

على المعصية المفضية الى العذاب يدل على انه كاذب في دعوى تصديقه بما جاء به النبي عم فان من اعتقد من العقلاء ان في هذه الحجر حية لا يدخل يده في ذلك الحجر فان من ادخل فيه علم انه كاذب لا يعتقده فان هذا الدليل يدل على انه يقول انه منافق في التصديق ولذا رجع الحسن عن هذا المذهب على ما نقل في البداية قوله بناء على كونهما دارى ثواب وعقاب يعني ان اضافة الدار الى كل من الثواب والعقاب بمعنى اللام واصل اللام الاختصاص فيفيد انهما موضوعان للثواب والعقاب وهو ينافي تحقق عدم الثواب والعقاب فيهما قوله ولو سلم يعني ولو سلم ان معنى كونهما دارى ثواب وعقاب ان كل من يدخلهما يثاب ويعاقب فهو بالنسبة الى مستحقيهما وهم عند المعتزلة المكلفون بناء على مذهبهم من ترتب الثواب والعقاب على الاعمال على سبيل الوجوب اما عندنا فهو ترتب عادي فيجوز ان يثاب بلا طاعة وان يعاقب بلا معصية على ما يجيء تفصيله قوله فالمراد بقوله فادخل آه لان الدخول بدون الثواب متحقق عندهم في الصغار قوله كما يدل عليه السياق آه من وجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي قوله ونسب الدخول الى نفسه آه اي الى نفس الصغير اشارة الى انه يدخل الجنة بالاختيار بحيث يجب على الله ادخاله قوله وقس عليه قوله فدخلت اي دخولا معاقبا بها مستحقا لها لان الكلام فيه ولتفرعه على الكفر والعصيان ولذا نسبه الى نفس ذلك الصغير اي دخلت دخولا باختياري قوله ذهب معتزلة بصرة المقصود من هذا الكلام دفع ما قيل ان الاشعري قد اطال الكلام على نفسه في بهت الجبائي اذ يكفيه ان يقول ان المناسب بحق الكافر المعذب ان لا يخلق او يسلب عنه العقل ولا حاجة الى ذكر حال الصغير وغيره وحاصل الدفع ان مقصود الاشعري ابطال مذهب معتزلة بصرة والسكاك على مذهبه ومذهب غيره ولا يخفى انه انما يتم في مادة الصغير والعاصي واما ذكر مادة المطيع فهو لارخاء العنان وطلب البيان قوله قالوا تركه بخل وسفه لانه ان علم الله بما هو انفع للعبد في دينه وتركه يكون بخلا وان لم يعلم يكون سفها يجب تنزيه الله عنهما كذا نقل عنه وفيه تامل والاولى ان يقال تركه بخلا وجهلا قوله فاوجب آه اي واجب الجبائي على الله ان يعطي العبد ما علم فيه نفعه في دينه قوله فلزمه ما لزمه اي لزمه امر عظيم لا يمكن ان يعبر عنه معينا وهو السكوت في مادة العاصي لان الواجب على الله على حسب علمه في حقه ان لا يخلقه او يميته صغيرا او يسلب عنه عقله قال بعض الافاضل في دفع الزام الاشعري عن الجبائي بانه له ان يقول الاصلح واجب على الله

ولو سلم كونه لاجل اصلح اخر فينتقض ايضا بالشيطان اللعين اذ لا اصلح في وجوده بالنسبة الى الناس والى اولاده اذ لا مال له حتى ينتفع ولا يجيء من اولاده علماء وصلحاء واولياء اللهم الا ان يقال كان ابليس استاد الملائكة في الجنة فالاصلحية بالنظر الى ذلك

اذ لم يوجب تركه حفظ اصلح آخر فوقه بالنسبة الى شخص آخر فلعله كان اماتة الاخ الكافر موجبة لكفر ابويه واخيه لكمال الجزع على موته فكان الاصلح حيوته فلم حفظ هذا الاصلح وجب فوت الاصلح له ولعله وجد في نسله صلحاء كان الاصلح لهم ايجادهم فلرعاية الاصلح لكثيرين فات الاصلح له اقول هذا الجواب غير تام على مذهبه اذ هو يقول بوجوب اعطاء ما هو الاصلح للعبد على الله فترك الاصلح في حقه لاجل اصلح شخص آخر ظلم في حقه يجب تنزيه الله تع عنه نعم يتم هذا الجواب اذا كان المراد بالاصلح الاوفق للحكمة فان الحكمة تقتضي ان ترك الخير الكثير للشر القليل قبيح وقيل ايضا في دفعه بان الجبائي لا يقول بان الابقاء وايصال الانفع واجب عليه تع حتى يرد عليه ما ذكر بل الواجب عنده اللطف والتمكين والاقدار عليه كاعطاء العقل والقدرة وارسال الرسل وهذا حاصل في حق العاصي ولا يخفى ان وجوب اللطف على الله تعالى عند المعتزلة امر آخر سوى وجوب الاصلح فكان المجيب خلط احدهما بالآخر قال في المواقف واما المعتزلة فاوجبوا على الله تع بناء على اصلهم امورا الاول اللطف وفسروه بانه الفعل الذي يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية كبعثة الانبياء والثاني الثواب على الطاعة والثالث العقاب على المعصية والرابع الاصلح للعبد قوله وبعضهم آه اي بعض معتزلة بصرة لم يعتبر جانب علم الله بل قالوا يجب على الله ان يعرضه للثواب والدخول في اعلى المنزلتين وان علم انه يكفر عند كونه مكلفا فلا يلزم عليهم من مات عاصيا لان ما هو الواجب على الله تعريضه للثواب وتكليفه وهو حاصل في حقه والكفر انما حصل له بقدرته واختياره ولا مدخل لقدرة الله فيه على ما قالوا لكن يلزمهم ترك الواجب فيمن مات صغيرا لعدم التكليف في حقه فان قيل يرد عليهم من مات كافرا ولم يصل اليه دعوة نبي قط فانه ترك في حقه ما هو الواجب عليه تع قلت تعريض الثواب عندهم ليس بموقوف على ارسال الرسل فانهم قالوا العقل كاف في معرفة الله وحسن الاشياء وقبحها ومدار التكليف عليه وارسال الرسل لطف يقرب العبد الى الطاعة نعم يرد عليهم من مات مجنونا قوله بمعنى الاوفق يعني ما يقتضيه حكمته الازلية وتدبير نظام العالم يجب على الله فعله وقبح تركه سواء كان فيه نفع العبد في الدنيا او في الدين او في كليهما او لم يكن فح لم يرد عليهم شيء مما ذكر كما لا يخفى قوله ابو منصور الماتريدي هو تلميذ ابي نصر العياض تلميذ ابي بكر الجرجاني تلميذ محمد بن الحسن الشيباني من اصحاب الامام الاعظم ابي حنيفة الكوفي رح كذا في شرح المقاصد قوله كمسئلة التكوين وغيرها من مسئلة

قوله هم الاشاعرة اصحاب ابن الحسن علي بن اسماعيل ابن سالم بن اسمعيل بن عبد الله بن بلال ابي بردة موسى الاشعري صاحب رسول الله عم اول من خالف ابي علي الجبائي ورجع عن مذهبه الى السنة

هو محمد بن محمد محمود مات بسمرقند سنه ثلث وثلثين وثلثمائة يوسف زاده

الثاني فلانه لا يتعذر ان يعبروا عن انفسهم باهل الحق وضعا للمظهر موضع المضمر لاغراء السامع على تلك المسئلة او تحذيره عن اتباع من يدعي الخلاف من اهل البدعة وقد يقال في الجواب ان المراد بمجموع ما في الكتاب هو مجموع المسائل التي تصلح لان تكون مقول القول والقولان المذكوران ليسا من هذا القبيل فلا محذور فتامل كغنوى

الاستثناء في الايمان ومسئلة ايمان المقلد على ما سيجئ قوله الظاهر ان المقول مجموع ما في الكتاب آه اي الظاهران يكون مقول القول مجموع ما في الكتاب لان القرينة لا تدل على تخصيص البعض والمراد بمجموع ما في الكتاب مجموع المسائل التي تصلح ان تكون مقول القول فلا يرد انه يلزم على هذا التقدير ان يكون قوله خلافا للسوفسطائية ايضا مقول القول فيكون هو ايضا مقصودا بالنقل مع انه ليس كذلك وان قوله والالهام ليس من اسباب المعرفة عند اهل الحق يابى عنه لان قوله خلافا للسوفسطائية لا يصلح ان يكون مقول القول لانه حال عن مقول القول اي قال اهل الحق حقايق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق حال كون هذا المقول مخالفا للسوفسطائية وكذلك قوله والالهام الخ جملة اسمية وقعت حالا اي قال اهل الحق واسباب العلم منحصرة في الثلثة الحواس والعقل والخبر الصادق والحال انه ليس الالهام من اسباب المعرفة عندهم فلا يكون من مقول القول بل قيدا للمقول فلا يلزم شئ مما ذكر والفاضل الحلبي اجاب عن الاباء بانه يجوز ان يكون اعادة لفظ عند اهل الحق في قوله والالهام ليس من اسباب المعرفة الخ للتاكيد انتهى ولا يخفى ان هذا الجواب مما يأباه الطبع السليم اذ هو ليس محل التاكيد مع انه يلزم ان يكون قوله والالهام الخ مقصودا بالنقل وليس كذلك فانه انما ذكره لدفع بطلان حصر اسباب العلم في الثلثة كما سيجئ قوله ويحتمل آه اي على تقدير ان يكون المقول هو قوله حقايق الاشياء يجوز ان يكون المراد باهل الحق اهل السنة والجماعة ووجه تخصيصهم بالذكر مع ان غيرهم ايضا يشاركون لهم في هذه المسئلة للاعتداد بهم وللاشارة الى ان غيرهم بمنزلة العدم في هذه المسئلة قوله قد يفتح الباء اي بفتح الباء رعاية لكون المعتبر في الحق المطابقة من جانب الواقع وانما يحصل تلك الرعاية بملاحظة الحيثية اي الحكم المطابق للواقع من حيث انه مطابق للواقع اذ لولا اعتبار الحيثية وملاحظتها لصدق على الصدق ايضا اذ يصدق عليه انه الحكم المطابق للواقع لان المطابقة بين الشيئين يقتضي نسبة كل منهما الى الاخر بالمطابقة كما علم في باب المفاعلة لكنه ليس من حيث انه مطابق بل من حيث انه مطابق على ما سيجئ قوله لكن لا يلايمه قوله آه اما قوله اما الصدق فلانه يفهم منه ان الفرق بين الحق والصدق بحسب الاستعمال وشيوع الصدق في الاقوال دون الحق لا بحسب المفهوم اذ على تقدير فتح الباء يفهم الفرق بحسب المفهوم واما قوله وقد يفرق فلانه يدل على ان الفرق بينهما بهذا الاعتبار ليس مبتنيا

قصد المبالغة في مطابقة الحكم الذي كان معنى الحق فكانه اصل بمطابقة الواقع و الا فاصل في الحقيقة هو الواقع لا غير

والقيد ههنا ما تفهمه الشيوع فانه بمعنى الاطلاق مع الشهرة فاذا خص بالاقوال يكون المقصود بالتخصيص القيد الذي هو الشهرة ويبقى المطلق اصل الاطلاق في غيرها لتابعه المطلق

في السابق فلو كان الباء في قوله الحكم المطابق مفتوحا يكون بعينه الفرق المبين بقوله وقد يفرق الخ اذ لا قائل باعتبار المطابقة من جانب الواقع فيهما حتى يجمل قوله والحكم المطابق عليه تامل قوله يشير الاشارة مستفادة من الشيوع والخصوص فانه اذا كان الشيوع مختصا بالقول كان اصل الاطلاق باقيا في غيره بناء على كل قيد وقع في الاثبات او النفي يكون هو مبنى المتكلم منه كما صرح به الشيخ عبد القاهر لا بطريق المفهوم كما زعم الفاضل المحشي قوله اذ المنظور فيه آه تعليل للحكم المطوي اي انما سمي الحكم باعتبار كونه مطابقا بالفتح للواقع بالحق لان المنظور فيه اولا آه يعني ان الذي ينظر اليه ويلاحظ اولا في حصول هذا الاعتبار للحكم اعني كونه مطابقا بفتح الباء هو الواقع فان الحكم انما يصير مطابقا بفتحها اذا انتسب اليه الواقع واعتبر من جهة الفاعلية صريحا فيقال طابق الواقع الحكم والواقع متصف بالحق بالمعنى اللغوي اعني الثابت عن حق بمعنى ثبت فنقل الحق عن معناه اللغوي الذي هو صفة الواقع وسمي به كون الحكم مطابقا تسمية للشئ بوصف ما هو منظور في حصوله اولا ثم اخذ منه صفة مشبهة ووصف العقد والحكم به فللحق معان ثلثة احدها اللغوي وهو الثابت المنقول عنه والثاني كون الحكم مطابقا والثالث الصفة المشبهة المأخوذة من هذا المعنى التي يوصف بها الحكم بالمواطاة بان يقال حكم حق وانما قيد بقوله اولا لان الحكم ايضا منظور فيه من جهة الفاعلية في هذا الاعتبار لكن ضمنا لا صريحا لانه اذا لم يكن منسوبا الى الواقع من جهة الفاعلية لا يتصف بكونه مطابقا بفتحها فان مقتضى باب المفاعلة النسبة بالفاعلية والمفعولية من الطرفين لكن ذلك منظور اليه ثانيا اذ الفاعل الصريح للمطابقة على هذا الاعتبار هو الواقع قوله هو الواقع الموصوف بكونه حقا الواقع هو النسبة الخبرية الثابتة مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر بيانه ان الكلام الذي دل على وقوع النسبة بين الشيئين اما بالثبوت او بالانتفاء فمع قطع النظر عن حصولها في الذهن لابد ان يكون بينهما نسبة ثبوتية او سلبية لانه اما ان يكون هذا ذاك او لم يكن وتلك النسبة هو الواقع والخارج ونفس الامر ومعنى ثبوتها وتحققها انها ثابتة مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر لا انها موجودة في الخارج فلا يرد ان النسب امور اعتبارية فلا معنى لثبوتها وتحققها قوله

واما المنظور الخ يعني انما سمي كون الحكم مطابقا بكسر الباء للواقع بالصدق لان الملحوظ في هذا الاعتبار اولا هو الحكم فانه انما يصير الحكم مطابقا بكسرها اذا انسب الى الواقع واعتبر من جهة الفاعلية صريحا فيقال طابق الحكم الواقع والحكم متصف بالمعنى اللغوي للصدق اعني الانباء عن الشيء على ما هو عليه فيكون تسميته بهذا الاعتبار بالصدق ايض تسمية للشيء بوصف ما هو منظور فيه اولا فان قلت لم لم يجعل الامر بالعكس بان يسمى كون الحكم مطابقا بفتحها بالصدق وكون الحكم مطابقا بكسرها بالحق تسمية للشيء بوصف ما هو منظور فيه ثانيا اجيب بان التسمية بوصف المنظور اولا ارجح من التسمية بوصف المنظور فيه ثانيا لقربه منه وانسباقه الى الفهم اولا من وصف المنظور فيه ثانيا قوله وهو الانباء قال الفاضل المحشي وفيه نظر لان الانباء صفة المتكلم والمق ههنا بيان حال الصدق الذي هو صفة للحكم والجواب ان هذا انما يرد لو كان مصدرا مبنيا للمفعول اعني كون الشيء مخبرا عنه على ما هو عليه فلا شك في كونه صفة الحكم او يقال هذا مبني على التسامح فان اخبار المتكلم عن الشيء على ما هو عليه يستلزم كون الشيء بحيث يخبر عنه على ما هو عليه كما في تعريف الدلالة بالفهم الذي هو صفة السامع او المعنى فانه يستلزم كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى كما حققه السيد السند قدس سره في حاشية المطول وقال المحشي المدقق لكن اتصاف الحكم باي معنى كان بالانباء عن الشيء على ما كان عليه محل كلام انتهى وهو يحتمل ان يكون مراده ما مر في كلام الفاضل المحشي وقد عرفت جوابه ويحتمل ان يكون مقصوده ان كون الانباء المذكور صفة للحكم انما يصح لو كان كل حكم ثابتا في نفس الامر ومدلول كل ما هو في نفس الامر فح يصح ان يقال كل حكم صادق اي مخبر عنه على ما هو عليه والجواب انه لا يلزم في وجه المناسبة اتصاف جميع افراد الحكم بالوصف المذكور بل يكفي اتصاف بعضها به وان مدلول الكلام في نفسه الصدق والكذب احتمال عقلي بناء على ان دلالة الالفاظ ليست قطعية فبقي الكلام في ان كون الانباء المذكور معنى لغويا للصدق محل تردد اذ لم يوجد في الصحاح وغيره من الكتب المشهورة قوله وهذا اولى مما قيل الخ لانه يدل على وجه المناسبة في التسمية على وفق ما ذكره المحشي في الحق على ان التمييز المطلق لا يكفي في وجه التسمية

يكون صفة للحكم اعني النسبة الكلامية الحاكية للواقع ولا يكون صفة للواقع لاستحالة اعلام الشيء لنفسه نعم يتجه عليه ان الاحكام الكاذبة لا تتصف بالانباء بهذا المعنى واتصاف بعض الاحكام اعني الصادقة لا يجدي ههنا لان بعض الاحكام متصف بالحق الثابت ايضا فلا يكون صفة للحق الثابت مختصة بالواقع فيختل الوجهان وبهذا يظهر اختلال ما يأتي منه من قوله والجواب انه لا يلزم في وجه المناسبة اتصاف جميع افراد الحكم بالوصف المذكور بل الحق في الجواب ههنا وفيما يأتي هو الجواب الذي ذكره بقوله وان مدلول الخبر الصدق والكذب احتمال عقلي فكل حكم منبئ عن النسبة على ما هي عليه وان تخلف عنه المدلول في بعض المواد هكذا يجب ان يفهم المقام كلنبوي

قوله فان مفهوم الخ دفع لما يقال ان الحقية صفة الحكم ومطابقة الواقع اياه صفة الواقع فلا يصح تعريفها بها وحملها عليها بهو هو وحاصل الدفع ان المطابقة وحدها وان كانت صفة للواقع لكن المفهوم الحاصل من مطابقة الواقع اياه اعني المطابقة المتعلقة بالحكم صفة للحكم الا ترى انه يصح ان يقال الحكم موصوف بمطابقة الواقع اياه فان معنى مطابقة الواقع اياه هو معنى كون الحكم بحيث يطابقه الواقع تامل قوله الا انه مركب جواب عما يقال انه لو كان صفة للحكم لصح ان يشتق منه صفة له كما يشتق من الحقية فيقال حكم حق قوله كذا افاده الشارح حيث قال في شرح التلخيص عرفوا الدلالة الوضعية اللفظية بانها فهم المعنى من اللفظ واعترض عليه بان الفهم ان كان مصدرا مبنيا للفاعل اعني الفاهمية فهو صفة الفاهم وان كان مصدرا مبنيا للمفعول اعني المفهومية فهو صفة المعنى فلا يصح حمله على الدلالة التي هي صفة اللفظ ثم اجاب بانا لا نم انه ليس صفة اللفظ فان الفهم وحده وان كان صفة الفاهم وكذا الانفهام وحده صفة المعنى الا ان فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ فان معنى فهم المعنى من اللفظ او انفهام المعنى منه هو معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غاية ما في الباب ان الدلالة مفرد يصح ان يشتق منه صفة تحمل على اللفظ وفهم المعنى او انفهامه منه مركب لا يمكن اشتقاقها منه الا بواسطة مثل ان يقال اللفظ منفهم منه المعنى قوله ولبعض الافاضل اراد به السيد الشريف حيث رد ما قاله الشارح في شرح التلخيص بما حاصله ان كون فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ باطل وكون معناه كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى ظاهر البطلان نعم صح انه يستلزمه واين الاستلزام من الاتحاد فالاولى ان يقال ان مثل هذا محمول على التسامح من القوم واعتمادهم على ظهور ان الدلالة صفة اللفظ والفهم صفة السامع فلا بد ان يقصد بتعريفها به ما هو صفة اللفظ اعني كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى ودلالة فهم المعنى من اللفظ على كون اللفظ بحيث يفهم منه دلالة واضحة لا تشتبه فالمقصود من فهم المعنى من اللفظ كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى قوله فالمعنى يعني اذا لم يكن مطابقة الواقع اياه صفة الحكم بل محمولا على التسامح على ما حققه بعض الفضلاء يكون معناه كون

ذكره ذلك الفاضل الا ان الشارح لم يبين ان الدلالة المذكورة منه بطريق الحقيقة او المجاز او المسامحة بل جعل الامر مرسلا بين الطرق الثلثة والفاضل المذكور قصر طريق الارادة على المسامحة فنا نعم قال الشارح في شرح الشمسية عند تعريفي العلم والدلالة ان العالم يتصف بحصول الصورة في عقله واما اللفظ يتصف بفهم المعنى منه والظ منه انه حمل اللفظ على معناه الصريح او ادعى اتصاف العالم واللفظ به لكن المجملات محمولة على المنصوصات فما يشعر به سوق عبارة المحشي من ان ما فعله بعض الافاضل غير ما افاده الشارح ليس في محل بل الفاضل المذكور وهو السيد الشريف انما ذكره في توجيه ما افاده الشارح كما لا يخفى على من نظر في كلامه في حواشي المطول خوجي

الحكم بحيث يطابقه الواقع بناء على ظهوره لدلالته عليه واعتمادا على فهم السامع قال المحشي المدقق لكن على هذا التقدير يكون المنظور اولا في اعتبار المطابقة هو الحكم ايضا في الحقيقة اقول ليس المراد بكونه منظورا فيه اولا انه يذكر في اعتبار المطابقة اولا حتى يرد عليه ما ذكره بل المراد الذي يلاحظ اولا في حصول هذا المفهوم اعني كون الحكم مطابقا بفتح الباء هو الواقع لانه الفاعل الصريح لها سواء ذكر مقدما او مؤخرا ولا يخفى انه ثابت على هذا التقدير تأمل قوله لا يقال هذا صادق يعني ان الظاهر ان يكون الباء في قوله ما به للسببية والضميران للشيء فالمعنى الامر الذي بسببه الشيء ذلك الشيء ولا شك انه يصدق على العلة الفاعلية لان الانسان مثلا انما يصير انسانا متمايزا عن جميع ما عداه بسبب الفاعل وايجاده اياه ضرورة ان المعدوم لا يكون انسانا بل لا يكون ممتازا عن غيره لما تقرر من انه لا تمايز في المعدومات فيلزم ان يكون العلة الفاعلية ماهية لمعلولاتها وهو باطل قوله لانا نقول الفاعل ما به الشيء موجود آه اي الفاعل ما بسببه الشيء موجود في الخارج وذلك اما بان يكون اثر الفاعل نفس ماهية ذلك الشيء مستتبعا له استتباع الضوء للشمس والعقل ينتزع منها الوجود ويصفها به على ما قال الاشراقيون وغيرهم القائلون بان الماهيات مجعولة فانهم ذهبوا الى ان الماهية هي الاثر المترتب على تأثير الفاعل ومعنى التأثير الاستتباع ثم العقل ينتزع منها الوجود ويصفها به مثلا ماهية زيد تستتبع الفاعل في الخارج ثم يصفها العقل بالوجود والوجود ليس الا اعتبارا عقليا انتزاعيا كما انه يحصل من الشمس اثر في مقابلها من الضوء المخصوص وليس هنا ضوء متقرر ثابت في نفسه تجعله الشمس متصفا بالوجود لكن العقل يعتبر الوجود ويصفه به ويقول وجد الضوء بسبب الشمس واما بان يكون اثر الفاعل الماهية باعتبار الوجود لا من حيث نفسها ولا من حيث كونها تلك الماهية على ما ذهب اليه المشائيون وغيرهم القائلون بان الماهيات ليست مجعولة فانهم قالوا اثر الفاعل هو ثبوت الماهية في الخارج ووجودها فيه بمعنى

انه يجعل الماهية متصفة به في الخارج واما الماهية فهي اثر باعتبار الوجود لا من حيث هي بان يكون نفس الماهية صادرة عنه ولا من حيث كونها تلك الماهية بان يجعل الماهية ماهية فعلى كلا التقديرين اثر الفاعل الشيء الموجود في الخارج اما بنفسه واما باعتبار الوجود قوله لا ما به الشيء آه يعني ليس اثر الفاعل كون الشيء ذلك الشيء بل اما نفس الماهية او الماهية باعتبار الوجود واما كون الماهية ماهية فليس بجعل الجاعل ضرورة انه لا مغايرة بين الشيء ونفسه حتى يتصور بينهما جعل واما عدم التمايز في المعدومات فانما هو في الخارج لا في نفسها فان الماهيات متمايزة بعضها عن بعض في انفسها ولا مجال للنزاع في هذا وان فسر بعضهم قولهم الماهية مجعولة او غير مجعولة بهذا المعنى اذ لا يعقل صحته على ما يشهد به الفطرة السليمة انما النزاع في كون الماهيات مجعولة او غير مجعولة بالمعنى الذي مر من ان اثر الفاعل نفس الماهيات او الماهيات باعتبار الوجود فاندفع ما قال بعض الفضلاء من ان هذا الجواب انما يستقيم على مذهب من قال ان الماهيات غير مجعولة واما من قال ان الماهيات مجعولة فلا اذ لم يذهب احد الى ان الماهية مجعولة بمعنى كون تلك الماهية ماهية اذ لا معنى له ولا يصلح محلا للنزاع وان شئت مصداق ما ذكرناه فعليك الرجوع الى شرح المواقف والحواشي الشريفية على شرح حكمة العين وشرح الزوراء للمحقق الدواني في قوله فرد الاشكال اذ يصير محصل التعريف ما به الموجود موجود وهذا يصدق على العلة الفاعلية قوله قلت بعد التسليم آه يعني لا نسلم اولا ان الشيء ههنا بمعنى الموجود بل بمعنى ما يصح ان يعلم ويخبر عنه ولو مجازا ولو سلمنا باعتبار ان الاصل في التعريفات الحمل على الحقيقة والاحتراز عن المجاز وان كان مشهورا بحسب الاستعمال لكن فرق بين ما به الموجود موجود فانه الفاعل وبين ما به الموجود ذلك الموجود فانه الماهية فان معنى الاول الامر الذي بسببه الشيء الموجود متصف بالوجود وما ذلك الا الفاعل ومعنى الثاني الامر الذي بسببه الشيء الموجود هو ذلك الشيء الموجود الممتاز عن جميع ما عداه وما ذلك الا الماهية

اذ لا مدخل للفاعل في كون هذا الموجود الممتاز هو الموجود الممتاز بل تأثيره اما في نفسه او في اتصافه بالوجود على ما حقق فان قيل لا مغايرة بين الشيء وماهيته حتى يتصور بينهما سببية قلت هذا من ضيق العبارة والمقصود انه لا يحتاج الشيء في كونه ذلك الشيء الى غيرها وهذا كما قالوا الجوهر ما يقوم بنفسه اذ لا مغايرة بين الشيء ونفسه حتى يتصور القيام بينهما قوله وبه يظهر اي بما ذكرنا في بيان الفرق من ان الماهية ما به الشيء ذلك الشيء قوله قد يجعل احدهما اي الثاني اذ لا صحة لرجوع الاول لان الضمير الثاني محمول على الاول والمحمول هي الماهية لا الذات فالمعنى الامر الذي بسببه الشيء ذلك الامر بمعنى انه لا يحتاج في ثبوت ذلك الامر له الى غير ذلك الامر فيرجع محصل التعريف الى ما قالوا في تعريف الذاتي بالمعنى الاعم بانه ما لا يعلل ثبوته للذات قوله فلا يتوهم الاشكال آه اذ الفاعل ليس الامر الذي بسببه المعلول ذلك الفاعل لعدم الحمل بالمواطاة بينهما قوله لكن ينتقض ظاهر التعريف بالعرضي انما قال ظاهر التعريف لان مآل التعريف على ما بيناه هو ان لا يحتاج في كونه ذلك الامر الى غير ذلك الامر والعرضي ليس كذلك فان الماهية في اتصافها به سواء كان لازما او مفارقا تحتاج الى امر غير ذلك العرضي يكون علة لثبوته لها سواء كان نفس تلك الماهية او غيرها مثلا الانسان في كونه ضاحكا يحتاج الى ما هو منشأ كونه ضاحكا اعني التعجب لكن بقي ان انتقاض بالذاتي بمعنى الجزء ظاهرا وباطنا فان الانسان في كونه ناطقا لا يحتاج الى امر غير ناطق لان ثبوته له غير معلل بشيء اما بالغير فظاهر واما بنفس الذات فلتقدمه عليها ثم ما قاله الفاضل الحلبي من اندفاع النقض بالذاتي والعرضي باطنا سهو ولعل المحشي انما لم يتعرض لهذا النقض لان المقصود تعريف الماهية بحيث يمتاز عن العرضي كما يدل عليه قول الشارح بخلاف الضاحك الى آخره فدخول الذاتي في تعريفها لا يضر بالمقصود ويؤيد ما قلنا ما ذكره بعض الفضلاء من انه جرت عادة القوم في ابتداء مبحث الماهية من الامور العامة ببيان الفرق بين الماهية وعوارضها دون ذاتياتها لانه قد تشتبه الماهية

بالعوارض فيما اذا عرض الشيء لنفسه كالكلي للكلي بخلاف الذاتيات فانه لا اشتباه بين الكل والجزء فتدبر قوله وجعل هو هو آه رد لما قيل ان هو هو علم في الاتحاد والباء في به متعلق بالاتحاد المفهوم من هو هو والمراد بالاتحاد الاتحاد في المفهوم فالمعنى ما به يتحد الشيء في المفهوم فلا يصدق التعريف على الفاعل لانه غير متحد به في المفهوم ووجه الرد ان المفهوم المتبادر من هو هو الاتحاد في الصدق وعليه الاصطلاح فان معنى حمل المواطاة اعني حمل هو هو اتحاد المتغايرين في الصدق فحمله عليه خلاف المتبادر والاصطلاح الذي وجب الاحتراز عنه في التعريفات فلا يرتكب مع ان الوجه الصحيح وهو ان يكون الباء للسببية والضميران للشيء ظاهر متبادر سالم عن ورود النقض على انه يرد على هذا التقدير ان يكون المحدود ماهية للحد اذ يصدق عليه انه ما به يتحد الحد مع انه ليس كذلك قوله هذا اي خذ هذا وهذا كما ذكرنا قوله لكان اخصر لكن الذكر اظهر واسبق الى الفهم قوله اي بالكنه المقصود منه دفع ما يرد على ظاهر عبارة الشارح من انه يلزم ان تكون الذاتيات ايضا من العوارض لانه يمكن تصور الشيء بدونها بان يتصور بالوجه لا بالكنه وحاصل الدفع ان ليس المراد بالتصور في قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه التصور مطلقا ولا التصور بالوجه فقط حتى يرد ما ذكر بل المراد التصور بالكنه فالمعنى ان ما يمكن تصور الشيء بالكنه بدونه فهو من العوارض وتصور الشيء بالكنه بدون تصور ذاتياته وماهيته ممتنع قال الفاضل المحشي لا يخفى عليك ان المقصود من تعريف الماهية تمييزها عما سواها فينبغي ان يخرج اجزاء الماهية عن تعريفها كما يخرج عوارضها عن تعريفها مع انه على تقدير ارادة التصور بالكنه تبقى الاجزاء داخلة فيها اقول مقصود الشارح من قوله بخلاف الخ بيان مغايرة الماهية لعوارضها اللازمة والمفارقة لان بعض المفهومات كان يعرض لنفسها كالمفهوم الكلي فكان محل ان يتوهم ان حقيقة العارض والمعروض واحدة واما مغايرة الماهية لاجزائها فقد ظهر من تعريف الماهية اذ المراد بقوله به السببية التامة ولذا ذكر في جميع الكتب الكلامية ان ماهية الشيء مغايرة لجميع عوارضه اللازمة والمفارقة مع عدم التعرض لبيان المغايرة بين الماهية واجزائها قوله واما تصوره بالوجه آه بيان لسبب تغاير التصور بالتصور بالكنه يعني لو لم يفسر به لدخل الذاتي

بالمعنى الاعم في العوارض لانه مما يمكن تصور الشيء بدونه بالوجه قوله ايضا اي كما يمكن تصوره
بدون العرضي قوله قيل عليه يستفاد آه يعني يستفاد من تفريع قوله فانه من العوارض على قوله
مما يمكن تصوره بدونه ان العرضي ما يمكن تصور الشيء بدونه والذاتي بخلافه اعني ما لا يمكن
تصور الشيء بدونه فيرد عليه اللوازم البينة بالمعنى الاخص اعني ما يمتنع انفكاكها عن الشيء
ويستلزم تصوره تصورها اذ يصدق عليها انه لا يمكن تصور الشيء بدونها ضرورة ان تصوره
مستلزم لها بحيث يستحيل الانفكاك بينهما فينتقض تعريف الذاتي بها منعا كذلك ينتقض
تعريف العرضي بها جمعا فاختيار الاستفادة في توجيه هذا الاعتراض تطويل للمسافة اذ
يكفي ان يقال انه يرد على التعريف المذكور للعرضي اللوازم البينة بالمعنى الاخص اللهم الا
ان يقال المقصود من ذكر الاستفادة الاشارة الى ورود الاعتراض على تعريفيهما ودفعه عنهما وح
يكون ضمير قوله ويرد عليه راجعا الى كل واحد من التعريفين تامل قوله وجوابه آه لانم الاستفادة
اولا فان بيان حكم العرضي لاجل مغايرته للماهية لا يستلزم ان يكون حكم الذاتي بخلافه
وعلى تقدير تسليم الاستفادة لانم ان الاستفادة المذكورة تكون بطريق التعريف
اي بحيث يصلح ان يكون معرفا للذاتي مساويا بالمعنى لا يجوز ان يكون المستفاد حكما عاما
شاملا له ولغيره كما ان ما ذكره اعني ما يمكن تصوره بدونه ليس معرفا مساويا
للعرضي يدل عليه من التبعيضية في قوله فانه من العوارض ويؤيده ما قال في
شرح المطالع للذاتي خواص ثلث الاولى ان يمتنع رفعه عن الماهية على انه اذا تصور
الذاتي وتصور معه الماهية امتنع الحكم بسلبه عنها الثانية ان يجب اثباته للماهية على
معنى انه ليس يمكن تصور الماهية الا مع تصورها موصوفة به اي مع التصديق بثبوته لها
وهما ليستا بخاصتين مطلقتين لان الاولى تشمل اللوازم البينة بالمعنى الاعم والثانية
بالمعنى الاخص انتهى كلامه وعلى تقدير تسليم الاستفادة بطريق التعريف فنقول في الجواب
ان معنى عدم امكان تصور الشيء بدون الذاتي انه لا يمكن تصور ذلك الشيء بالكنه بدونه
بوجه من الوجوه سواء كان بطريق الاخطار بان يكون ملحوظا قصدا وبالذات اولا بان يكون
ملحوظا تبعا اذ ليس تصور ذلك الشيء الا تصور ذاتياته فلا يمكن بدونه اصلا والمستلزم
لتصور اللازم ليس الا تصور الملزوم بطريق الاخطار بان يكون الملزوم ملحوظا قصدا وبالذات
فيمكن تصور الملزوم بدون ذلك اللازم في الجملة وهو ما اذا لم يكن الملزوم متصورا بطريق الاخطار
والقصد والا لزم ان يكون الذهن منتقلا من ملزوم واحد الى لازمه والى لازم لازمه بالغا

ما لا يتناهى حتى يحصل اللوازم باسرها في وهو مح فلا يصدق تعريف الذاتي عليها فان
قيل قد صرح السيد السند في حاشيته على المطالع بان الخاصة الثانية للذاتي اعني ما لا
يمكن تصوره بدونه مما لا بد فيه من تصور الذاتي والماهية بطريق الاخطار ولا يكفي
فيه اخطار الماهية فضلا عن تصورها قلت المحتاج اليه هو التصديق بثبوت الذاتي
لها ضرورة ان التصديق لا بد فيه من تصور طرفيه بالذات لا استلزام تصورها تصوره
يرشدك اليه عبارته قوله على ما نص في حواشي المطالع قال السيد الشريف في بيان قوله بان
المستلزم لتصور اللازم تصور الملزوم التفصيلي فربما يطرء على الذهن ما يوجب اعراضه
عن اللازم فلا يتم اندفاعه اي اذا تصور الملزوم وكان ملحوظا قصدا مخطرا بالبال
استلزم تصوره على هذا الوجه تصور لازمه القريب وفي هذا المقال بحث نص عليه
في حواشي المطالع فليرجع اليه قوله وانص في ما تصور اللازم آه جوابه ثانيا عن الايراد المذكور يعني
ان معنى قولنا الذاتي ما لا يمكن تصور الشيء بدونه انه لا يمكن تصور الشيء بالكنه في زمان لا يكون
الذاتي متصورا في ذلك الزمان ضرورة ان تصور الشيء بالكنه لا يكون الا تصور ذاتياته
فيكون تصور الشيء عين تصور ذاتياته فلا بد ان يكونا في زمان واحد بخلاف تصور
اللازم فانه في زمان غير زمان تصور الملزوم ضرورة ان تصور اللازم مغاير لتصور
الملزوم وتابع له وامتناع توجه النفس نحو الشيئين في زمان واحد واذا كان زمانا تصوريهما
متغايرين صدق انه يمكن تصور الملزوم بدون اللازم لانفكاكه عنه في زمان تصوره
فلا ينتقض حد الذاتي باللوازم المذكورة نقل عنه لان تصور الملزوم معد لتصور اللازم
لا سبب موجب له والا لما جاز بقاؤه مع زوال تصور الملزوم واللازم بط بالضرورة
ثم ان تحقق معنى اللزوم بين المعد والمعلول مما لا يخفى ولذا قالوا الدليل ما يلزم من
العلم به العلم بشيء آخر والمعرف ما يلزم من تصوره تصور شيء آخر مع ان المبادي معدات
للمطالب فان قيل فما معنى قولهم تصور اللازم البين لا ينفك عن تصور الملزوم قلت
معناه ان تصوره يعقب تصور الملزوم بدون فصل ولقائل ان يمنع تغاير زماني
التصورين فان من تمسك بامتناع توجه النفس في زمان واحد الى الشيئين يرد عليه
ان الحال في تصور الذاتي كذلك ايضا تامل والاولى في الجواب ان يقال معنى عدم امكان تصور
الشيء بدون الذاتي عدم امكان ملاحظته مجردا عنه كما ان معنى امكانه بدون العرضي امكان ملاحظته
مجردا عنه انتهى كلامه ان اراد انه معد حقيقة فهو بط لان المعد ما يمتنع اجتماعه مع المعلول

ضرورة انه يتوقف على وجوده وعدمه وتصور الملزوم قد يجامع مع تصور اللازم وان اراد انه بمنزلة المعد في عدم لزوم الاجتماع كما يدل عليه قوله مع ان المبادي معدات فان المعدات الحقيقية هي الحركات الواقعة فيها وتسمية المبادي معدات على سبيل التشبيه نص بذلك السيد الشريف في حواشي شرح الرسالة فهو لا يفيد اذ يجوز اجتماعهما فيم ينتقض على تقدير الاجتماع وهذا البحث مندرج في قوله ولقائل ان يمنع تغاير زماني التصورين كما لا يخفى وحاصل معنى اللزوم الذي اعتبر في اللوازم البينة هو ان لا يتخلل زمان بين تعقل الملزوم وتعقل اللازم وبذلك صرح العلامة التفتازاني في شرح المقاصد في بحث الاضافة ومنع تغاير زماني التصورين بعد الاستدلال عليه راجع الى دليله والا فهو غير موجه وحاصله ان الدليل المذكور انما يتم فيما اذا كان تصور الملزوم معدا وذلك غير لازم في جميع الملزومات بالنسبة الى اللوازم البينة لجواز ان لا يتوقف اللازم على ملزومه اصلا بل يكون الامر بالعكس كالاعدام بالنسبة الى ملكاتها فان الاضافة لما كانت داخلة في مفهوماتها وتعقل الاضافة يتوقف على تعقل الملكات لكونها طرفا لها كانت الاعدام موقوفة عليها او لا يتوقف شيء منهما على الاخر كالمتضايفين فانهما يحصلان معا من غير ان يتوقف احدهما على الاخر والا لبطل المعية وخلاصته ان التلازم منحصر في العلة والمعلول وبين معلولي علة واحدة فعلى تقدير ان يكون الملزوم علة معدة يكون زمان تصور الملزوم مغاير الزمان تصور اللازم وعلى التقدير الاخر يكون زمان تصور الملزوم هو زمان تصور اللازم وبما حررنا لك من توجيه المنع ظهر ان اعتراض المحشي المدقق بعد نقل هذه الحاشية بان جوابه الثاني لا يجري في الاعدام بالنسبة الى ملكاتها وفي المتضايفين مبني على عدم التدبر في توجيه المنع المذكور ووجه التأمل ان وجود الماهية ليس الا وجود الاجزاء فلا يكون تصور الذات مغايرا بالذات لتصور الذاتي ولذا قالوا بالتغاير بالاجمال والتفصيل بين الحد والمحدود بخلاف اللازم والملزوم فان تصور الملزوم مغاير بالذات لتصور اللازم كما لا يخفى والجواب الحق ما ذكره بقوله والاولى آه وحاصله ان في الذاتي تصور الذات بدونه غير ممكن لان وجوده وجوده كما ان المتصور ايضا غير ممكن وفي اللوازم التصور ممكن لكن المتصور وهو انفكاك الملزوم عن اللازم مح وهذا كما قالوا ان في الكليات الفرضية فرض الاشتراك ممكن وان كان المفروض محالا بخلاف الجزئي فان الفرض والمفروض فيه محال وتفصيل ذلك في حواشي السيد الشريف على

لانعدام خلية العرضيات فلا اشكال تدبر كلنبوي

وجه التأمل الاشارة الى ما يقال من ان الذاتي ان كان تمام الماهية فليس هناك شيئان وان كان جزء الماهية فزمان تصور الجزء جزء زمان تصور الكل لا الخارج عنه كزمان تصور العرضي والحاصل ان المغايرة بين الماهية وذاتياتها ليست الا بالاجمال والتفصيل كما بين الحد والمحدود بخلاف الملزوم واللازم فان المغايرة بينهما بالذات زام

والتلازم بين الاعدام وملكاتها والواقع بين المتضايفين راجع الى القسم الاخير اعني التلازم بين معلولي علة واحدة كذا حققه الكلنبوي

فالحاصل ان الجواب الثاني لا يجري في الاعدام بالنسبة الى ملكاتها وفي المتضايفين ايضا زام

شرح مختصر الاصول قوله وهذا القدر يكفينا في هذا المقام يعني هذا القدر عن الانفكاك اعني يكون زمان تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم يكفينا في الفرق بين الذاتي واللازم واما في تقسيم الخارج عن الماهية الى اللازم والمفارق فلا بل يجب فيه الانفكاك بمعنى الانفصال وعدم الاستعقاب فهذا اشارة الى دفع ما يتوهم ان القول بالانفكاك يهدم قاعدة اللزوم وحاصله ان الانفكاك الهادم للزوم هو بمعنى الانفصال وعدم الاستعقاب لا المغايرة بالزمان تامل قوله وقيل ايضا اعتراض ثان على قوله مما يمكن آه يعني ان اريد بالامكان في قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه الامكان الخاص اعني سلب الضرورة عن جانبي الوجود والعدم يلزم جواز تصور كنه الشيء بالعرض وهو محال اذ العارض لا يفيد معرفة حقيقة المعروض والا لم يكن عارضا اذ يصير محصله ان تصور كنه الانسان بدون العرضي وتصوره لا بدونه اعني به ليسا ضروريين فيكون تصور كنهه بالعرضي جائزا اذ لو امتنع لوجب ان يكون تصور كنهه بدونه ضروريا هف وان اريد الامكان العام اعني سلب الضرورة عن احد الجانبين فهذا المعنى حاصل في الذاتي ايضا اذ كما يصدق على العرضي ان تصور الانسان بدونه واجب وكل واجب ممكن بالامكان العام كذلك يصدق على الذاتي ان تصور الانسان بدونه ممتنع وكل ممتنع ممكن بالامكان العام وتلخيصه انه لما لم يفيد الامكان العام بشيء من الطرفين كان صادقا على كل من الواجب والممتنع قوله وجوابه يعني انا نختار ان المراد بالامكان الامكان الخاص ونمنع لزوم جواز تصور كنه الشيء بالعرضي بان يكون هو سببا لحصوله الذي هو مح بل اللازم جواز تصور كنهه مع العرضي بان يكون مقارنا له فان الجانبين المتقابلين في قولنا مما يمكن آه تصور الانسان بدونه وتصور الانسان لا بدونه يعني معه لا به اذ المقابل لقولنا بدونه معه لا به فالمعنى تصور الانسان بالكنه مقارنا بغير العرضي وتصوره معه ليسا بضروريين ولا استحالة فيه فانه يجوز ان يتصور الشيء بالكنه بحيث يلزمه تصور الامور العرضية من اللوازم البينة اقول وهذا الجواب انما يتم لو كان الباء في قوله بدونه للملابسة اما لو كان للسببية فالمقابل لقولنا بدونه هو قولنا به لا معه فالسؤال باق ولعل هذا وجه التسليم في قوله ولو سلم قوله يعتبر الامكان بالنسبة الى المقيد يعني ان الامكان في مما يمكن تصور الانسان داخل على التصور المقيد بقيد بدونه فالامكان ان اعتبر كيفية نسبة التصور الى بدونه حتى يكون

المعنى كون التصور بالكنه بدون العرضي وبه ليساضروريين يلزم ماذكر من جواز التصور بالكنه بالعرضي اما لو اعتبر كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور المقيد حتى يصير المعنى التصور بالكنه المقيد بكونه حاصلا بدون العرضي ممكن يعني ليس وجوده ولاعدمه ضروريا بمعنى انه قد يحصل وقد لا يحصل فلا استحالة فيه لان الامكان راجع الى ذات التصور لا الى بدونه حتى يلزم ماذكر نقل عنه وتوضيحه ان قولنا الرومي الابيض ممكن لا يستلزم جواز عدم البياض عن الرومي لان الامكان اعتبر كيفية لنسبة الوجود الى ذات الرومي لا كيفية نسبة البياض اليه فههنا يجوز ان يعتبر الامكان كيفية لنسبة الوجود الى ذات التصور الذي يكون بدون العرضي لا كيفية لنسبة الكون بدون العرضي اليه فعدم التصور بدونه مثل عدم الرومي الابيض بان لا يوجدا اصلا لا بان يوجد ولا يوجد وصفهما فتأمل انتهى كلامه وجه التأمل ان اعتبار الامكان بالنسبة الى التصور المقيد بعيد يأبى عنه الذوق السليم فانه يصير المعنى بخلاف الضاحك والكاتب من الامور التي يكون تصور الشيء الحاصل بدونها ممكنا فانه من العوارض اقول ويستفاد منه ان الذاتي الامر الذي يكون تصور الشيء بالكنه الحاصل بدونه غير ممكن ومن هذا يخرج جواب آخر للاعتراض السابق اعني صدق تعريف الذاتي على اللوازم البينة بالمعنى الاخص وهو ان التصور بدون اللوازم ممكن لكن المتصور مخالف الذاتي فان التصور بدونه غير ممكن اذ ليس تصور الشيء الا تصور ذاتياته فلا يكون بدونه ممكنا بخلاف تصور اللازم فانه مغاير لتصور الملزوم فيجوز تصوره بدونه وان لم يوجد وهذا هو الجواب الثاني الذي اشار اليه فيما نقل عنه قوله على ان تصوره آه اي على انا لو سلمنا ان مقابل قولنا بدونه وان الامكان كيفية للنسبة فنقول بان تصور الشيء بالكنه بالعرضي بان يكون العرضي سببا لتصوره غير ممتنع اذ يجوز ان يكون للعرضي نسبة خاصة يلزم من العلم به بكنهه كيف لا وقد قالوا انه يجوز ان يكون للمتباينين نسبة خاصة يلزم من العلم به العلم بمباين آخر وان لم يطرد في جميع العوارض قوله ويمكن اختياره آه جواب عن الاعتراض باختيار الشق الثاني وهذا هو الجواب الاسبق الى الفهم يعني انا نختار ان المراد بالامكان في قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه الامكان العام لكن لا مطلقا حتى يرد انه متحقق في الذاتي بل مقيدا بكونه من جانب الوجود فمعنى قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه ان تصور الانسان بالكنه بدون العرضي ممكن وجوده يعني عدم التصور بالكنه بدون العرضي

معقول لا اعتبار يعني ان الامكان هو كيفية نسبة الوجود الى الذات بان نسبته اليه ليست بالوجوب ولا بالامتناع بل بالامكان بمعنى انه يجوز ان لا يحصل وان لا يحصل تام

ليس بضروري سواء كان تصور الكنه بدونه ضروريا اولا على ما هو شأن الامكان العام من انه اذا سلب الضرورة فيه عن احد الجانبين يبقى الجانب الآخر على عمومه كنقري

اي التصور به ليس بضروري وهذا المعنى اي الامكان المقيد بجانب الوجود غير حاصل في الذاتي اذ لا يصح ان يقال تصور الانسان بدون الذاتي ممكن وجوده يعني التصور به ليس بضروري نعم الامكان المقيد بجانب العدم حاصل فيه كما في لكن هذا معتبر في العرضي قوله قد اطلقها على الماهية آه ان كان المراد من الماهية باعتبار التشخص الماهية المشروطة بشرط التشخص كما هو الظاهر فهذا الاطلاق غير مشهور بين القوم وان كان المراد به الماهية مع التشخص فعدم شهرته في حيز المنع قال السيد السند والحقيقة الجزئية تسمى هوية وفي شرح التجريد وقد يراد بالذات ماصدقت عليه الماهية من الافراد والحقيقة الجزئية تسمى هوية قوله اورد الفاء يعني الفاء في قوله فالحكم بثبوتها آه ايذانا بان هذا السؤال نشأ مما سبق واما الفاء في قوله فان قيل فهو دال على تفرعه وورود على ما قبله سواء كان منشاؤه ذلك اولا على ما هو طريق سائر الاسئلة الموردة في الكتب قال ان الفاء الثاني للتاكيد لم يأت بشيء قوله مجموع امور ثلثة احدها تعريف الحقيقة بما به الشيء هو هو وثانيها كون الشيء بمعنى الموجود وثالثها كون الثبوت بمعنى الوجود فانه يصير المعنى الامور التي بها الموجودات تلك الموجودات موجودة ولا خفاء في لغوية هذا الحكم لان عقد الوضع مستلزم لعقد الحمل لزوما بينا كانه قيل الامور الثابتة ثابتة اذ حقايق الاشياء ليست الا نفس تلك الاشياء فوجودها وجودها وبما ذكرنا اندفع ما قيل انه اذا كان الحقيقة بمعنى الماهية لا لغوية في هذا الحكم اذ المعنى ماهيات الجزئيات الموجودة في الخارج موجودة كيف ووجود الكلي الطبيعي معركة بين العقلاء اذ ليس المراد بالحقيقة ههنا الماهية الكلية المفسرة بما به يجاب عن السؤال بما هو فان ذلك اصطلاح اهل الميزان حتى يكون المعنى الطبايع الكلية للجزئيات موجودة اذ لا اختصاص لهذا الخلاف بالسوفسطائية بل المراد ان الاشياء التي نشاهدها ونسميها بالاسماء المخصوصة لها حقايق هي بها هي فتلك الحقايق التي هي نفس الاشياء المخصوصة موجودة ليست بتابعة لاعتقادنا واوهامنا واين هذا من ذلك وتحقيقه ان لفظ الماهية يطلق على معنيين ما به يجاب عن السؤال بما هو وما به الشيء هو هو والنسبة بين المعنيين عموم من وجه لتحقق الاول بدون الثاني في الجنس بالقياس الى النوع والثاني بدون الاول في الماهيات الجزئية واجتماعهما في الماهية النوعية بالقياس

قوله على ان ايرادها مدار التسليم احتمال ان يكون بعض من الاسئلة ناشيا من الخارج لا من الكلام السابق

الى النوع والماهية بالمعنى الثانى لايكون الاعم وكذا الشيء فاذا كانت تلك الاشياء موجودة
كانت حقايقها موجودة والباحث لم يفرق بين المعنيين فقال ما قال واما ما قال الفاضل
الچلبى هربا عن الاعتراض فى بيان قوله تعريف للحقيقة اى تعريفه بالماهية باعتبار التحقق
والوجود فليس بشىء اما اولا فلان الحقيقة بمعنى الماهية الموجودة غير مراد فى قوله حقايق
الاشياء ثابتة لانه يكون ذكر الاشياء مستدركا اذ يصير المعنى الماهيات الموجودة للامور الموجودة
موجودة ولذا عبر الشارح عن هذا المعنى بقد يقال اشارة الى انه غير مرضى فى هذا المقام فتوجيه الاعتراض
على ذلك التعريف لا وجه له واما ثانيا فلانه لا مدخل لكون الشىء بمعنى الموجود فى لغوية الحكم اذ قولنا
الماهيات الموجودة موجودة لا تخلو فى لغويته واما ثالثا فلانه يجب على الچلبى ان يقول اذ اللغوية
فى قولنا عوارض الاشياء موجودة وماهيات الاشياء موجودة لان المقابل للحقيقة بهذا المعنى اما العارض
او الماهية مع قطع النظر عن الوجود قوله وكون الشىء بمعنى الموجود قال بعض الفضلاء ان كون
الشىء بمعنى الموجود لم يلزم مما سبق بل اللازم التصادق والتساوى ولا مدخل للتساوى فى لغوية الحكم
اقول معنى قوله الشىء عندنا الموجود الشىء بمعنى الموجود حيث قال فى شرح المقاصد اما انه هل يطلق
على المعدوم فلفظ الشىء حقيقة فبحث لغوى فعندنا هو اسم الموجود لما نجده شايع الاستعمال
فى هذا المعنى ولا نزاع فى استعماله فى المعدوم مجازا وما ذكره ابو الحسين البصرى من انه حقيقة فى
الموجود مجاز فى المعدوم فهو مذهبنا بعينه وقال فى شرح المواقف خاتمة للمقصد السادس
وفيها بحثان الاول فى تحقيق معنى لفظ الشىء وبيان اختلاف الناس فيه وهذا بحث لفظى متعلق
باللغة الشىء عندنا الموجود قوله اذ لا لغوية آه بيان لكون المنشأ مجموع الامور الثلثة وحاصله
انه لو لم يفسر الامور الثلثة بما ذكرنا بل بمعنى آخر مثل لو فسر الحقيقة بالعارض فيكون المعنى
عوارض الموجودات موجودة او فسر الاشياء بالمعدومات او المعلومات فيكون المعنى
الامور التى بها المعدومات هى موجودة او فسر الثبوت بمعنى سوى الوجود كالتصور
مثلا فيكون المعنى الامور التى بها الموجودات هى متصورة لم يلزم لغوية الحكم فثبت
ان المنشأ للسؤال هو مجموع الامور الثلثة فما ذكره الفاضل المحشى من انه فرق
بين المورد والمنشأ والمحشى عين المورد ليس بشىء منشأوه قلة التدبر والمتابعة
لظاهر قوله اذ لا لغوية فى قولك الخ قوله قلما يحتاج آه يعنى ان رب للتقليل وقلة الاحتياج
باعتبار قلة المحتاجين اعنى اصحاب الاذهان القاصرة قوله كما فى مثل الخ فان المعنى ان
ما نعتقده ونسميه بواجب الوجود فهو موجود فى نفس الامر لا ان ما هو واجب الوجود

فى نفس الامر موجود فيه قوله والحاصل يعنى ان اخذ موضوع هذه القضية بحسب
الاعتقاد الذى هو حقيقة عرفية كما هو التحقيق من مذهب الشيخ من ان اتصاف
ذات الموضوع بوصفه بالفعل بحسب الفرض مشهور بين الناس بل هى الحقيقة
اللغوية والعرفية العامة على ما ذكره المحقق الرازى فى شرح الرسالة من ان ما
ذكره الشيخ مطابق للعرف واللغة قال السيد السند فى حواشى المطول ان اهل
الميزان لا يخالفوا اهل العربية اذ هم بصدد بيان مفهومات القضايا بحسب العرف
واللغة ولا يحتاج فى افادتها لذلك المعنى الى بيان الا قليلا بالنسبة الى الاذهان
القاصرة الغير الواقفة على الاصطلاح بخلاف قول السائل الثابت ثابت على
ما زعمه فانه اخذ الموضوع بحسب نفس الامر ولذا حكم بلغويته وبخلاف قولك شعرى
شعرى فانه وان كان مفيدا الكنه محتاج الى بيان المعنى بالنسبة الى جميع الاذهان
لان اخذ الموضوع والمحمول مقيدا بالوصف المذكور معنى مجازى والمعنى المجازى وان
اشتهر لا بد من بيانه لان المتبادر المعنى الحقيقى على ما تقرر فى موضعه وهذا معنى قوله
فى الحاشية الآتية هذا ناظر الى قوله هذا الكلام مفيد وقوله ولا مثل انا ابو النجم آه ناظر
الى قوله ربما يحتاج الى البيان وبما ذكرنا اندفع ما قال بعض الفضلاء من ان اخذ الموضوع
على الوجه المذكور كما هو المشهور فيما بينهم كذلك اخذ طرفى شعرى شعرى على الوجه المذكور
مشهور فيما بينهم واما بالنسبة الى القاصرين فهما متساويان والفرق غير بين لان اخذ
طرفى شعرى شعرى على الوجه المذكور وان كان مشهورا لكنه مجاز والمعنى المجازى لا بد من
البيان البتة بخلاف اخذ الموضوع على الوجه المذكور فانه حقيقة اصطلاحية بل لغوية وعرفية
ايضا فلا يحتاج الى البيان قوله ليس مثل المثال الذى ذكره السائل اذ لا فرق بين الامور الثابتة
وبين الثابت كذا نقل عنه قوله اذ قد اعتبر آه يعنى ان السائل اعتبر المثال متحد الموضوع
والمحمول لاخذه الموضوع والمحمول بحسب نفس الامر ولذا حكم بلغويته وفيه انه لا
انه لو لم يعتبر كذلك بل اخذ الموضوع بحسب الفرض كما هو التحقيق يكون مفيدا
وبهذا اندفع ما اورده بعض الفضلاء من ان الفرق بين العنوانات تكلف
لانا اذا قلنا كل ج ب يكون مفهومه بحسب العرف واللغة ثبوت الباء لج بالفعل بحسب
نفس الامر كما هو ظاهر مذهب الشيخ وفهمه المتاخرون او بالفعل بحسب فرض العقل على
ما هو تحقيق مذهب الشيخ كما حققه الرازى فى شرحه للمطالع لان مقصود الشيخ ليس انه

الاعتقاد اقول يحتمل ان يكون المراد بالبيان في ربما يحتاج الى البيان هو البيان الذكري اى ربما يحتاج في بعض المواضع الى البيان بخلاف الثابت ثابت وشعري شعري فانه مما لا يحتاج الى بيانه وذكره في شئ من المواضع فتامل حق التامل لغوي

ليس هو البيان التصوري كما في التوجيهين السابقين بل المراد الخ

الآن كشعري فيما مضى او المعروف بالبلاغة بعض الاشعار معينة لكن بالتعيين النوعي والتعيين المعتبر في العهد ليس مقصورا على الشخص فيجوز ان يراد بالاضافة التعيين النوعي وهو الشعري المعروف بالبلاغة او فيما مضى لان اضافة انما تدل على ان المراد بعض الاشعار سواء كان معينا بالنوع او بالشخص اما تعيينه باعتبار كونه فيما مضى او موصوفا بالبلاغة فمما لا دلالة لها عليه قوله والمشهور يعنى ان التوجيه المشهور في بيان قوله ربما يحتاج الى البيان ان المراد بالبيان بيان صدق الكلام ومطابقته لنفس الامر وهو البيان بالدليل فالمعنى ان هذا الكلام مفيد بل قد يحتاج على هذا التقدير الى بيان صدقه بالدليل بالنسبة الى بعض الاشخاص كالسوفسطائية فيكون ذكره تاكيدا للافادة فان السائل لما انكر الافادة اكد بانه محتاج الى الدليل فكيف ينكر كونه مفيدا بخلاف التوجيهين السابقين فان في ذكره بيان ظهور الافادة على ما مر قوله ويرد عليه ان شعري آه يعنى يرد على هذا التوجيه ان شعري شعري ايضا قد يحتاج الى بيان صدقه ومطابقته لنفس الامر بالدليل كما انه في استقامة معناه يحتاج الى التاويل وتقدير اذ لا بد لاثبات ان شعري الآن كشعري فيما مضى او الشعر المعروف بالبلاغة من شاهد خصوصا بالنسبة الى الاذهان القاصرة عن فهم البلاغة فاندفع ما قيل ان شعري شعري يحتاج الى التاويل لا الى بيان صدقه بالدليل فلا يكون قوله ولا مثل انا ابو النجم وشعري شعري ناظرا الى قوله ربما يحتاج الى البيان واما جعل قوله ولا مثل انا ابو النجم آه مبنيا على وجه لم يذكره في الكتاب فمما لا يرضاه من له ادنى دربة بالاساليب كذا نقل عنه ومن ههنا ظهر ركاكة ما قاله بعض الافاضل من ان المراد بالبيان البيان بالدليل فيكون تاكيدا للافادة وقوله ولا مثل انا ابو النجم آه نفي للتوجيه المشهور في اتحاد المسند والمسند اليه لانه ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان قوله واعلم آه جواب حق لدفع الاعتراض المذكور بقوله فان قيل آه وحاصله ان المراد بالحقيقة ما به الشئ هو هو وبالشئ ما يعم الموجود والمعدوم ولو مجازا اعنى ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وبالثبوت الوجود فالمعنى ماهيات الامور التي يصح ان تعلم ويخبر عنها ثابتة في الخارج فلم يتوجه السؤال باللغوية وعلى ما ذكرنا لا يرد شئ مما ذكره الفاضل الجلبي بقوله ويرد عليه ان الحقيقة بالمعنى المذكور لا تطلق الا على الموجود الاصلي فعلى تقدير تعميم الاشياء لا يجوز اضافة الحقايق اليها ونقول ان اللغوية وعدم الافادة باق في الكلام المذكور سواء اريد بالشئ الموجود او اعم منه ومن المعدوم لان الوجود معتبر في الحقيقة كما عرفت

فرق بين عنوان قولنا حقايق الاشياء ثابتة وبين عنوان الثابت ثابت حيث اخذ الاول بحسب الفرض والثاني بحسب نفس الامر بل مقصوده ان السائل قد اخذ العنوان في الثاني كذلك وليس قولنا من ذلك القبيل قوله ولك ان تقول آه اى ولك ان تقول في توجيه قوله ربما يحتاج الى البيان ان قولنا حقايق الاشياء ثابتة قلما يحتاج في افادته الى البيان لعدم ظهوره بالنسبة الى الاذهان القاصرة لكن ذلك البيان ليس بطريق التاويل والصرف عن الظاهر المتبادر لشهرة المعنى المراد منه وتبادره لكونه معنى حقيقيا بخلاف شعري شعري فانه يحتاج البتة الى التاويل والصرف عن الظاهر لعدم شهرة المعنى المراد وتبادره وعلى تقدير شهرته فهو معنى مجازي والفرق بين هذا التوجيه والتوجيه السابق ان المعنى ناظر الى كلمة التقليل حيث قال فان شعري شعري يحتاج البتة الى بيان معناه لخفائه وهذا ناظر الى مدخولها اعنى الاحتياج الى البيان حيث قال فانه يحتاج الى التاويل ووجه انه لا يكون قوله ولا مثل انا ابو النجم وشعري شعري مدخل في بيان عدم اللغوية الا ان يراد به افادة ظهور الافادة في هذا القول وعدم ظهورها في شعري شعري كذا نقل عنه وما قاله الفاضل الجلبي انه ان اراد ان حقايق الاشياء ثابتة مستعملة في الموضوع له وليس فيه مجاز فهو ما بديهي البطلان وان اراد ان المعنى المراد منه وان كان مجازيا لكنه لشهرته صار كالحقيقة في انفهامه من اللفظ من غير احتياج الى القرينة فهو لا يوجب الاستغناء عن التاويل ليس بشئ لان المعنى المراد منه حقيقي على ما هو الحق من ان التحقيق من مذهب الشيخ ان عقد الوضع هو اتصاف ذات الموضوع بمفهومه بحسب الاعتقاد قوله وهذا المعنى لا يحصل آه دفع لتوهم كون شعري شعري غير محتاج الى التاويل لان شعري المقيد بالآن والمقيد بما مضى او المتصف بالبلاغة بعض من الاشعار فلو جعل اضافة شعري للعهد ويكون المراد ان بعض شعري المعهود وهو شعري الآن كبعض شعري المعهود وهو المقيد بما مضى او المتصف بالبلاغة يكون معناه على ما هو الظاهر المتبادر من المعنى الحقيقي للاضافة بلا تاويل وحاصل الدفع ان معنى العهد هو ارادة بعض الاشعار المعين واما ملاحظة تقييده بكونه الآن وفيما مضى او موصوفا بالبلاغة فمما لا يدل عليه الاضافة فارادته ليس الا بالتاويل والصرف عن الظاهر قوله ولم فرق آه اى ولكم من فرق بين شعري الآن كشعري فيما مضى او المعروف بالبلاغة وبين ارادة البعض المعين سواء كان بالتعيين الشخصي او النوعي لعدم دلالة ارادة المعين على التقييد المذكور بشئ من الدلالات على ان العهد يقتضي الذكر الحقيقي لفظا او تقديرا او الحكمي والكل منتف ههنا كذا نقل عنه وبما ذكرنا اندفع ما قاله بعض الفضلاء ان شعري

٦٦ صحيفه

قوله ناظر الى قوله ربما يحتاج آه فيه ان الفرق بين هذين السببين على وجه الذي ذكره مع اشتراك المثالين المذكورين في عدم الافادة قبل التأويل وفي الافادة بعد التأويل فان المثال الاول اذا اول بان الثابت فيما مضى ثابت الآن كان مفيدا ايضا فرق بلا فارق على انه لا فائدة ههنا في سبب المثلية بين قولنا حقايق الاشياء ثابتة وبين قوله شعري شعري بناء على ان الاحتياج الى البيان في الاول لجزؤ في الثاني كلي وما نقل عنه ههنا من ان الفائدة هي افادة ظهور الافادة في هذا القول وعدم ظهورها في شعري شعري ففيه ان عدم ظهور الافادة في شعري شعري مما لا مدخل له في المقام وظهور الافادة في هذا القول مستفاد من قوله ربما يحتاج الى البيان فلا فائدة في سبب المثلية فتأمل فالاولى ان يجعل كلا السببين ناظرين الى قوله وهذا الكلام مفيدا اي بان بلا تأويل بخلاف المثالين المذكورين فتأمل كفوي

قوله فانه يحتاج الى التأويل آه فيه انه يجوز ان يكون المراد مما فيعتقد انه شعري فهو شعري في نفس الامر بل بهذا المعنى امس بالتمدح قد يقال مراد الشاعر بقوله ولا مثل انا ابو النجم وشعري شعري نفي التأويل المشهور في شعري شعري عن قولنا حقايق الاشياء ثابتة اي ليس معناه كمعناه وانما نفاه لان لا يكون المراد حقايق الاشياء موجودة في الحال كما كانت موجودة فيما مضى وهو لا يقابل مذهب السوفسطائي وانما يقابل مذهب من ينفي بقاء الاعراض بزمانين ومذهب من ينفي وجود الجواهر كذلك او يكون المراد حقايق الاشياء الثابتة اي المشهورة بالثبوت ولا خلاف من السوفسطائية في شهرة ثبوتها وانما خلافهم في اصل الثبوت واقول ما ذكره المحشي هو الملايم للسوق والذوق فتدبر كفوي

واما ما قيل من ان هذا العنوان بحسب الاحتمام قليل والحمل على القليل خروج عن الظاهر وهو معنى التأويل فليس بشيء اذ الحمل على القليل المشهور المتبادر ليس صرفا عن الظاهر هذا

قوله والمشهور ان المراد بالبيان آه فيكون معنى قوله ربما يحتاج الى البيان قلما يحتاج الى بيان صدقه بالبرهان فان اكثر من يسمعه يصدقه بالقبول والاذعان ولا يحصل ان هذه القضية بالمعنى المذكور ضرورية عند الاكثر فلا يحتاج الى البيان بالبرهان ونظرية عند القليل فيحتاج الى البيان بالبرهان فالاحتياج وعدمه بالنسبة الى الاذهان باعتبار القضية وربما يقال انهما بالنسبة الى فروع القضية فان الثبوت حقيقة بعض الاشياء كالواجب مثلا لا يظهر الا بالبرهان والاكثر بخلافه ويرد عليه ان القضية الكلية المحتاجة في اتصاف واحد من افراد موضوعه بالمحمول الى البرهان لا تكون بديهية بحال فضلا عن ان يكون في الاكثر واما ما يقال انه لا كلية ههنا لابتنائها على ان يقصد بصيغة الحقايق الاستغراق واما اذا قصد الجنس على ما ينبغي في الامر الاهمالي الذي هو في قوة الجزئية فلا منع من البداهة ونقيضها ففيه ان القضية الجزئية الغير المحتاجة في اتصاف واحد من افراد موضوعه بالمحمول الى البرهان لا تكون الا بديهية فلا وجه للنظرية اصلا كفوي

قوله ففيه تأكيد لكونه مفيدا اذ لاشهد على كون الكلام مفيدا اقوى من حاجته الى البيان بالبرهان فجعل الموضوع والمحمول مكررا بحسب العبارة مع ارادة فرد المفهوم في جانب الموضوع بحسب الاعتقاد وارادة المفهوم في جانب المحمول وقصد الاثبات بحسب نفس الامر اذا كان محتاجا الى البيان بالبرهان لا يكون من قبيل اتحاد المحمول والموضوع اذ لا يكون ذلك محتاجا الى البيان اصلا كفوي

قوله وذلك ان نقول اي في توجيه قوله ولا مثل انا ابو النجم وشعري شعري والفرق بين هذا وبين ما قبله ان حاصل ما قبله ان نفي المثلية ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان باعتبار القلة المستفادة من كلمة رب وحاصل هذا انه ناظر الى ذلك القول ايضا لكنه باعتبار البيان بناء على الفرق بين البيان والتأويل وعلى احتياج هذا القول الى البيان دون التأويل بخلاف شعري شعري كفوي

٦٤ صحيفه

قوله الاستدلال ما ذكره قيل كان اشارة الى علة مصححة بحل الشارح وهذا علة مقتضية له وحاصله ان الاستدلال الآتي من المصنف على ثبوت الصانع وصفاته كما يحتاج الى العلم بثبوت الحقايق في انفسها يحتاج ايضا الى العلم بثبوت الاحوال من الحدوث والامكان ونحوهما لها فلو لم يحمل الكلام على ذلك بل حمل على العلم بالثبوت لم يتم الاستدلال المذكور فان الاستدلال لا يكون الا بالمقدمات المعلومة والغرض ههنا هو التنبيه على ثبوت العلم بتلك المقدمات ليتوسل به الى ذلك الاستدلال كما صرح به الشارح فيما سبق وفيه ان الثبوت المقدر اعم من ثبوت الحقايق في انفسها ومن ثبوت الاحوال لها فيتم الاستدلال بتقديره ولا يرد عليه ما ذكره وحمل كلامه على معنى انه كما يحتاج الى العلم بثبوت الحقايق في انفسها وبثبوت الاحوال لها يحتاج الى العلم بالاحوال اي الى العلم التصوري لها بعد غاية البعد وقد يقال الغرض ههنا هو الرد على السوفسطائية وهو يحصل بمجرد التنبيه على وجود جنس الحقايق وعلى تحقق جنس العلم بها واما امر الاستدلال فيتم بما سيجيء من بيان اسباب العلم فانه يحصل به ان كل ما شهدت به تلك الاسباب فهو معلوم لنا اقول هذا مع كونه مخالفا لما صرح به الشارح فيما سبق يرد عليه انه لا يلزم بمجرد بيان اسباب العلم بثبوت العلم لجواز ان يكون تلك الاسباب الناقصة او يكون القابلية مسلوبة عن المسببات كفوي

٦٥ صحيفه

قوله لا يقال نحن نقيد العلم آه اي نقيد العلم في كلام المص يكون بالكنه ونقول المراد هو العلم الكنهي على تقدير ان لا يكون المراد العلم بالثبوت لانه الفرد الكامل والظاهر المتبادر عند الاطلاق ولان الغرض هو اللاادرية وهو لا يحصل الا باثبات العلم بالكنه فانهم لا ينكرون التصور بالوجه كما سبق فيكون حاصل استدلال القائل انه لو لم يكن المراد العلم بثبوت الحقايق كان المراد تصورها بالكنه لكن التالي باطل للقطع بانه ليس لنا العلم الكنهي بجميع الحقايق فح لا يتوجه عليه الايراد المذكور فانا نختار الشق الاول من الترديد ويلزم المحذور فانه على تقدير عدم العلم التفصيلي يلزم عدم العلم الكنهي والمفروض انه متحقق كفوي

في صحيفة ٦٠ حيث قال هنالك واما ما قاله الفاضل الچلبي جوابا

لان هذا مبني على ما ذكرت بقا في توجيه السؤال من ان المراد بالحقيقة الماهية باعتبار الوجود وليس كذلك على ما عرفت بقا فيما هذين الاعتراضين عليه بناء الفاسد على الفاسد فان قيل للحكم بان ماهيات الامور التي يصح ان يعلم ويخبر عنه ثابت لا يصح ظاهرا لان من تلك الامور المعدومات فيلزم ان يكون ماهيات المعدومات ثابتة وليس كذلك قلت المراد بالامور الجنس كما سيحققه الشارح في قوله والعلم بها متحقق وثبوت ماهيات جنس ما يصح ان يعلم ويخبر عنه يكفيه ثبوت ماهيات بعض افراده وهو الموجودات فتأمل قوله والتصديق بها اي التصديق بثبوتها في نفسها وباحوالها اي التصديق بثبوت الاحوال لها ولا يتجه ما قيل ان الكلام في العلم بالحقايق فكيف يصح عد التصديق بالاحوال منه لان التصديق بحال الشيء من حيث النسبة اليه من العلم بذلك الشيء قوله فاللام في العلم للاستغراق الانواع يعني لام التعريف في قوله والعلم للاستغراق انواع العلم من التصور والتصديق فالمعنى جميع انواع العلم بالحقايق اعني التصور والتصديق متحقق وانما حمل على استغراق الانواع لانه لو اريد استغراق الافراد يلزم ان يكون جميع افراد العلم بالحقايق ثابتا وهو غير صحيح كما لا يخفى بخلاف جميع انواعه فانه ثابت ولو باعتبار بعض الافراد وانما قال بمعونة المقام لان جعل الاستغراق للانواع مما لم يعهد عند اهل العربية حقيقة وانما هو باعتبار ان معنى الاستغراق هو استيفاء الافراد وافراد الجنس اولا هي الانواع قوله بمعونة المقام يعني انما جعل اللام للاستغراق بمعونة المقام لان المقام مقام الرد على اللاادرية وهو لا يحصل بجعل اللام للجنس لانهم لا ينكرون ثبوت جنس العلم ضرورة انهم معترفون بالشك وهو من التصور بل ينكرون التصديق بها وايضا المقام مقام الاستدلال بوجود المحدثات لا يتم الا بالتصديق بها وباحوالها ولا قرينة للعهد حتى يختص بالتصديق مع ان التصديق لا يحصل بدون التصور فيجب الحمل على الاستغراق ويكون المعنى جميع انواع العلم من التصور والتصديق متحقق فما قيل ان مقام الرد لا يستدعي الاستغراق مطلقا فضلا عن الاستغراق النوعي اذ ثبوت جنس العلم كاف في الرد كما ان ثبوت جنس الحقيقة كاف فيه ليس بشيء كما لا يخفى قوله ثم ان الاستدلال يعني ان الاستدلال على ان الصانع موجود متصف بالعلم والقدرة والحيوة وغيرها كما يحتاج الى العلم بان الحقايق ثابتة يحتاج الى العلم باحوالها بانها ممكنة وحادثة كما سيجيء في باب اثبات الصانع اذا تقرر هذا فاعلم ان من قدر لفظ الثبوت في قوله والعلم بها آه ووجه التقدير ان الاستدلال

٦٥ صحيفه

واعلم ان العلم وما بينا وبه اذا كان متعلقا للمفرد يكون بمعنى التصور لاغير واما اذا كان متعلق للمصدر المضاف كثبوت الحقايق فيحتمل التصور و التصديق كما استفدناه لك فيما سبق فمن قدر الثبوت وقال لايتم غرض الاستدلال الا بتقدير الثبوت يريد انه لو لم يقدر الثبوت يخص العلم بالتصور ويكون المعنى تصور الحقايق متحقق فلايتم به غرض الاستدلال فانه يتوقف على تصديق ثبوت الحقايق في انفسها وعلى التصديق ثبوتها لغيرها اعني ثبوت الاحوال لها واما اذا قدر الثبوت واريد بالعلم التصديق بمعونة المقام فيتم به غرض الاستدلال فانه يكون في التصديق بثبوت جميع الحقايق سواء ثبوتها في نفسها او ثبوتها لغيرها متحقق فيندرج فيه العلم بثبوت الاحوال لغيرها من الحقايق اذ كل حال من الاحوال حقيقة من الحقايق وتحقق العلم بثبوت الحقايق يستلزم تحقق تصورها فيستوفى الانواع الثلثة فهو توجيه حسن ليس فيه غلط في شيء كما لايخفى كفوى

قوله بتقدير المضاف اه فيه رد على من قال ارجاع الضمير الى الحقايق بتقدير الثبوت سهو كبقاء الاستغراق ووجه الرد ان العلم بثبوت جميع الحقايق لا يستدعي تصورها تفصيلا والتصور الاجمالي متحقق فلا يضر بقاء الاستغراق فتأمل وقد يقال مراد القائل المذكور في الشرح توجيه عبارة المص بحمل العلم على التصديق بقرينة المقام ولا حاجة في ذلك الى تقدير المضاف حتى يحتاج في تأنيث الضمير الى وجه سخيف وفيه ان حمل العلم على التصديق يحتاج الى تقدير المضاف البتة لما مر وايض على تقدير المضاف لا يحتاج في تأنيث الضمير الى وجه سخيف كما هو المستفاد من كلامه فانه يرجع الى الحقايق على ذلك التقدير كفوى

قوله يحمل العلم اه وذلك بانه لو لم يحمل عليه بل حمل على ظاهره لعاد ضميرها الى حقايق الاشياء وهو عام مستغرق فيكون معنى الكلام العلم بجميع الحقايق تصور الماهيات وتصديقاتها وباحوالها حاصل لنا ولا يخفى فساده فيجب ان يحمل على نوع منه وهو التصديق بها بقرينة المقام منه

٦٥ صحيفه

قوله فيصير حاصل الاستدلال اه اقول لا يخفى ان الموافق لكلام الخيالي فيما بعد ان يقرر الاستدلال استثنائيا مؤلفا من المنفصلة والحملية هكذا اما ان يكون المراد العلم بثبوتها واما ان يكون المراد العلم بانفسها بالكنه لكن الثاني بط لقوله اذ لا علم بجميع الحقايق فتعين الاول فان قول الخيالي فيما بعد لادليل على هذا التقييد مع ان تعميم الشرح ينافيه منع لتلك المنفصلة بانه بل الواقع اما ان يكون المراد العلم بثبوتها او العلم بها سواء كان بالكنه او بالوجه وسواء تعلق بانفسها او باحوالها وقوله ولو سلم فبطلان المقدم منع للتقريب بناء على ان بين ارادة العلم بثبوتها وبين ارادة العلم بانفسها بالكنه منع جمع لا منع خلو لجواز ارادة العلم المتعلق بها سواء تعلق بانفسها او باحوالها كما هو مرض الشرح واذا كان المنفصلة مانعة الجمع لا يلزم من عدم احد الجزئين ثبوت الجزء الاخر وان لزم العكس وتفصيل ما اورده الخيالي ينبغي ان يكون بالترديد بان يقال ولو سلم ان المراد باحد جزئي المنفصلة العلم بالكنه وان اريد بها معنى مانعة الخلو فتلك المنفصلة حمم لما عرفت من احتمال ارادة العلم بانفسها مطلقا او ارادة العلم المتعلق مطلقا بها وان اريد بها مانعة الجمع فمسلمة لكن التقريب ح مم اذ لا يلزم من بطلان احد جزئي مانعة الجمع وقوع الجزء الاخر فاعرف كلنبوى

٦٦ صحيفه

قوله انما سلم اه اي انما سلم تحقق التقييد على تقدير عدم الثبوت لا لزوم التقييد حتى يستلزم عدم التقييد عدم التقدير فيلزم الثبوت ماردينى

قوله لا دليل لا يقال كون العلم بالكنه فردا كاملا وكونه ظاهرا متبادرا وعدم حصول الغرض بدونه يكفيه دليلا لانا نقول الغرض يحصل في ضمن التعميم ايض وكمال الكنه وتبادره لا يفيد القطع ولذا عدل عنه كثيرا فلا يكون دليلا على التقييد كما لا يخفى كفوى

٦٧ صحيفه

قوله وفيه تأمل قوله والجواب اه ويقال يجوز ان يكون العدول للتصريح بالحق وازالة توهم ارادة العلم التفصيلي والتصوري ثم انه قد قيل يجب تقدير الثبوت لان هذا القول قد ذكر ردا على القائلين بانه لا علم بثبوت حقيقة شيء ولا بعدم ثبوتها كما صرح الشرح ولا يخفى ان الرد عليهم انما يحصل باثبات العلم بالثبوت ولا مدخل في ذلك العلم بنفس الحقايق ورد بان الرد عليهم انما يحصل بارادة الاستغراق في العلم كما مر فلا يجب تقدير الثبوت فتأمل كفوى

قوله ان ثبوت الجنس لا يلزم اه ربما يقال يلزم بناء على البداهة لانا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالعيان اقول هذا كلام خال عن التحصيل بل هو من قبيل الاشتباه بين ما يحصل من الكلام وبين ما يوجد في الخارج كفوى

والحاصل ان الظاهر من الجنس اللغوي لا المفهوم الكلي فاذا قيل جنس الفرس فجنسها يشبهها ولا يكون امرا اعم مما يشاهد بل امر مختص به ولما كان الحقايق اعم مما يشاهد كان جنسها اعم منه ايض فلا يحصل التنبيه المذكور بالحكم بثبوت جنس الحقايق منه

قوله ان المراد هو التنبيه على وجود جنس اه فيه ان هذا المراد لا يدفع ذلك الايراد فان الجنس المقدر مضاف الى ما يشاهد فهو لا يتجاوز عن المشاهد بخلاف الجنس ههنا فانه جنس الحقايق مطلقا فهو لا يلزم ان يكون في ضمن المشاهدات بل يجوز ان يكون في ضمنها وان يكون في ضمن غيرها فلا يحصل التنبيه المذكور فلا فائدة في تقدير المضاف فيما سبق بل يجب تخصيص الحقايق ههنا بما يشاهد حتى يحصل التنبيه المذكورة بعد التخصيص لا حاجة الى الحمل على الجنس اللهم الا ان يقال ان المراد بالجنس المضاف هناك الجنس المنطقي اه كفوى

قوله من تصوراتها والتصديق بها اي بوجودها وباحوالها اي بثبوتها لها يريد ان المعلوم مطلق العلم بالشيء اعم من هذه الثلثة اذ لا دليل على تخصيصه بواحد منها كما لا حاجة اليه من بديع القول ما قيل من ان اللام ههنا للاستغراق الانواع بمعونة المقام وتستغنى عنها وعاه الى ذلك كستيلي

قوله ثم يرد عليه منع التبادر واما قيل من ان المتبادر من العلم المتعلق بالحقايق هو التصور بالكنه والتصور بالكنه لا يكون الا بالتفصيل ففيه ان المتبادر هو التصور مطلقا لا التصور بالكنه منه

على وجود الصانع انما هو بوجود المحدثات فلابد من تقدير الثبوت ليفيد ان العلم بوجود الحقايق متحقق فقد غلط في توجيهه غلطين الاول ظن وجوب التقدير حيث قال لا يتم غرض الاستدلال الا به اذ لا معنى للعلم بها الا تصورها والتصديق بها وباحوالها فلا حاجة الى التقدير والثاني ظن كفاية العلم بالثبوت والافلا وجه لتخصيص التقدير به اذ لابد من العلم بالاحوال ايضا على ما يجيء اقول ويمكن توجيه كلام من قدر الثبوت بحيث لا يرد عليه الغلط الثاني بان المراد بثبوتها اعم من ثبوتها في نفسها او ثبوت الاحوال لها فيشمل العلم بالاحوال ايضا قوله فقد غلط غلطين نقل عنه الاول ظن كفاية العلم بالثبوت فلهذا قدره ولم يقدر غيره والغلط الثاني ظن وجوب التقدير قوله والتأنيث باعتبار المضاف اليه نقل عنه فان مصدر ثابتة المسندة الى ضمير الحقايق هو ثبوت للحقايق في ضمنها مصدر مضاف والضمير له كما في قوله تع اعدلوا هو اقرب للتقوى انتهى كلامه قال بعض الفضلاء فيه ان كفاية الاضافة بحسب المعنى محل الخدشة قوله لانه غير مراد آه لان المقصود من قولنا والعلم بها متحقق الرد على اللاادرية المنكرين للعلم مطلقا فيكفيهم اثبات العلم الاجمالي بجميع الحقايق ولا حاجة الى العلم التفصيلي بها قوله وان اريد اجمالا لا آه اي ان اريد بقوله لا علم آه عدم العلم الاجمالي بان يلاحظ بوجه يشمل جميع الحقايق فعدم هذا العلم مم فان قولنا حقايق الاشياء ثابتة يتضمن العلم بجميعها بوجه ما اعني الثبوت وهو العلم الاجمالي مع انه قد سبق ان المراد ما نعتقده حقايق الاشياء والاعتقاد لا يتحقق بدون العلم وهذا القدر كاف في العلم الاجمالي قوله لا يقال نحن نقيد العلم آه يعني نختار ان المراد عدم العلم تفصيلا ونقول انه مضر لان العلم في قوله والعلم بها متحقق على تقدير عدم ارادة الثبوت مقيد بالكنه وذلك لانه اذا لم يقدر الثبوت يكون المراد من العلم بها العلم التصوري لانه المتبادر من العلم المتعلق بالحقايق نفسها اذ التصديق علم باحوالها وحينئذ لابد ان يقيد العلم بالكنه والا لم يحصل الرد على اللاادرية لانهم ايض معترفون بالعلم بالوجه ضرورة ان الشك فرع التصور فيصير حاصل الاستدلال انه لابد من تقدير الثبوت اذ لو لم يقدر لكان المراد العلم بها بالكنه لكنه باطل للقطع بانه لا علم بالحقايق تفصيلا فضلا عن ان يكون بالكنه و الفاضل الجلبي فهم ان مقصود المحشي انا نقيد العلم بالكنه على تقدير ارادة الثبوت فاعترض

بان بينهما تنافيا ظاهرا لان الاول علم تصوري والثاني علم تصديقي فكيف يصح
ان يقال نحن نقيد العلم على تقدير ارادة الثبوت بالكنه ولا يخفى ان ما ذكره بعيد عن
المقصود بمراحل والفاضل المحشي قوله نحن نقيد العلم بالعلم المذكور في قوله اذ لا علم
بجميع الحقايق ولا يخفى ان قوله في الجواب لا دليل عليه مع ان تعميم الشارح ينافيه ايضا
عن ذلك قوله لانا نقول لا دليل عليه اه اي لا دليل على تقييد العلم بالكنه والرد على اللاادرية
يحصل بدونه بان يكون المراد العلم الشامل للتصور بالكنه وبالوجه فيكون المعنى العلم بالحقايق
اي تصورها بالكنه او بالوجه متحقق قوله مع ان تعميم الشارح ينافيه يعني ان تعميم الشارح العلم في قوله
والعلم متحقق بحيث يشمل التصور والتصديق حيث قال من تصورها والتصديق
بها وباحوالها ينافي ان يقيد العلم بالكنه لان التقييد بالكنه مبني على ان يكون المراد
بالعلم تصورها وان لا يكون العلم بها متناولا للتصديق بها وباحوالها على ما مر
وقول الشارح يدل على شموله التصور والتصديق قوله ولو سلم فبطلان اه يعني
ولو سلم ان المراد بالعلم العلم بالكنه لكن لا يلزم من بطلان هذا المقيد وجوب تقدير
الثبوت بل يجوز ان يترك القيد اعني بالكنه ويكون المراد العلم مطلقا سواء كان تصورا بالكنه
او بالوجه او تصديقا بها وباحوالها كما فعله الشارح اذ الخلاص من ذلك البطلان كما يكون
بتقدير الثبوت يكون بترك القيد المذكور وتعميم العلم ايضا كما لا يخفى وحاصل الجواب انا
لا نم تحقق تقييد العلم بالكنه على تقدير عدم ارادة الثبوت ولو سلم ذلك فالقضية
المركبة منهما اتفاقية فلا يلزم من بطلان التقييد تقدير الثبوت وذلك لان بين
تقدير الثبوت والتقييد بالكنه منع الجمع والامران اللذان بينهما منع الجمع لا يستلزم
عدم احدهما عين الاخر بل عين احدهما عدم الاخر فلا يستلزم عدم تقدير الثبوت
للتقييد المذكور وبما حررنا اندفع ما قاله المحشي المدقق بانه على تقدير تسليم التقييد
لا يجوز ترك القيد فيجب تقدير الثبوت لانه انما سلم تحقق التقييد على ذلك التقدير وح
يجوز ان يكون بطلان ذلك المقيد بانتفاء قيده لا لانتفاء التقدير اذ لا علاقة بينهما وما
سلم لزوم التقييد لذلك حتى لا يمكن ترك التقييد على ذلك التقدير فيكون استحالة التقييد
مستلزمة لاستحالة ذلك التقدير فيجب تقدير الثبوت فتدبر قوله وقد يقال ثبوت الكل
غير معلوم اه حاصله ايراد النقض على ما قاله المراد العلم بثبوتها يعني ان اريد بقوله العلم بثبوت
الحقايق التصديق بثبوت جميع الحقايق فهو ليس بصحيح لان ثبوت الكل غير معلوم

وفيه ان هذه المنافات مما لا يضر القائل فانه رجل
والشارح رجل ولك ان تقول المعنى ان صحة
تعميم الشارح ووجوبه على ما مر فيما سبق ينافي
وجود الدليل على هذا القيد فافهم ثم الظاهر ان
يقال مع ان التقييد ينافي تعميم الشارح الا ان
يقال المعنى على القلب كفوي

وان اريد التصديق بثبوت بعض الحقايق فلا وجه للعدول عن الظاهر وتقدير الثبوت
اذ كما يعلم ثبوت بعض الحقايق يعلم بعض الحقايق ايضا قال المحشي المدقق ان قيل ثبوت
الكل معلوم اجمالا لان ما مر من قولنا حقايق الاشياء ثابتة اه يتضمن العلم الاجمالي
بالجميع والمراد هذا قلنا فلا يكون للعدول موجبا انتهى كلامه وفيه تامل قوله والجواب ان
المراد الجنس اه يعني ان المراد بقوله حقايق الاشياء ثابتة جنس حقايق الاشياء فالمعنى
جنس حقايق الاشياء ثابتة والعلم بذلك الجنس متحقق سواء كان في ضمن فرد واحد او اكثر
فح يرجع الى الايجاب الجزئي وذلك كاف في الرد على الخصم لانه يدعي السلب الكلي في المقامين
قوله يرد عليه اه يعني ان ارادة الجنس وان اندفع بها الاشكال وحصل بها الرد على
الخصم لكن لا يحصل ما هو المقصود من التصدير بهاتين القضيتين لان المقصود منه
التنبيه على وجود ما نشاهده من الاعراض والاعيان وتحقق العلم بها ليتوسل به الى معرفة
الصانع على ما صرح به الشارح واذا كان المراد الجنس لا يلزم ان يكون ثبوته والعلم في
ضمن ذلك البعض لجواز ان يكون في ضمن فرد آخر سوى ما نشاهده فلا يحصل التنبيه
على وجوده قوله وجوابه اه يعني ان المراد في قوله التنبيه على وجود ما نشاهده التنبيه
على وجود جنس ما نشاهده اذ التوسل الى معرفة الصانع انما يتوقف على وجود
المحدثات والعلم بها سواء كان مما نشاهده اولا اقول هذا الجواب لا يدفع الاعتراض
اذ وجود جنس ما نشاهده لا يكون الا في ضمن ما نشاهده لان معنى قولنا التنبيه على وجود
جنس ما نشاهده التنبيه على وجود ماهية ما نشاهده سواء كان في ضمن فرد واحد
او اكثر كما ان معنى قولنا جنس حقايق الاشياء ثابتة ان ماهية حقايق الاشياء ثابتة سواء
كان في ضمن حقيقة واحدة او اكثر على ما هو مدلول لام الجنس نعم يدفعه اذا كان المراد بالجنس
الجنس المنطقي اذ يجوز ان يكون وجود جنس ما نشاهده بهذا المعنى في ضمن ما نشاهده او
غيره لكونهما فردين له لكن حمله على هذا المعنى بعيد مع ان تقدير لفظ الجنس ايضا بعيد
لا يدل عليه قرينة فالجواب اما مبني على التلبيس او التلبس تامل تعرف قوله فالكلام
السابق على حذف المضاف وهو لفظ الجنس قال الفاضل المحشي لا حاجة الى تقدير المضاف
لان ما في قوله ما نشاهده اما موصولة او موصوفة وايا ما كان فهي تفيد معنى
الجنس او معنى الاستغراق على ما علم في موضعه وقد حملت ههنا على الجنس انتهى ولا يخفى
انه ليس بشيء لانه يصير المعنى التنبيه على وجود الجنس المشاهد او جنس مشاهد

اقول المراد بالجنس المضاف الى ما يشاهد المعنى
الشامل للمشاهد وغيره فيكون عبارة عن حقايق
الاشياء ومن قبيل اضافة العام الى الخاص والمراد
بالمشاهد المشاهد افراده فيكون معنى قولنا
التنبيه على وجود جنس ما يشاهد التنبيه على
وجود معنى يتحقق في ضمن ما يشاهد وغيره فيحصل
المقصود من التصدير بهاتين القضيتين وهو التنبيه
على وجود حقيقة من الحقايق في ضمن المشاهد
او غيره مصنف

والجنس ليس بمشاهد اصلا فلابد من تقدير المضاف او يأول بالمشاهد افراده
قوله او نقول يعني نقول التنبيه على وجود ما نشاهده حاصل مع ان الكلام
السابق ليس على حذف المضاف لان في الكلام اعني قوله حقايق الاشياء ثابتة تنبيه
على وجود شيء من الحقايق واذا ثبت شيء منها فالاحق بالثبوت هي المشاهدات لانها
اظهر وجودا واسبق حصولا من غيرها ولذا لايخ عنه الانسان في بداء الطفولية لكن
في كفاية هذا القدر في التنبيه تامل قوله وهم العنادية الخ الفرق بين مذهب العنادية
والعندية ان العنادية ينكرون ثبوت الحقايق وتميزها في نفس الامر مطلقا بتبعية
الاعتقاد وبدونه ويلزم من ذلك نفي الحقايق بالمرة لانها اذا لم تكن متميزة في نفسها ارتفعت
بالمرة فالحقايق عندهم كالسراب الذي يحسبه الظمآن ماء ليس له ثبوت في نفسه ولا
بتبعية اعتقاده يدل على ذلك قول المحشي ويدعون الجزم بعدم تحقق شيء ما الى
آخره حيث فسر التحقق اي التقرر والعندية ينكرون ثبوتها وتميزها في نفس الامر مع قطع
النظر عن اعتقادها يعني انه لو قطع النظر عن الاعتقادات ارتفعت الحقايق في نفس الامر بالمرة
لعدم بقاء تميز بعضها عن بعض لكنهم يقولون بثبوتها وتقررها فيها بتبعية الاعتقادات
وبتوسطها وهذا كما ذهب اليه المصوبة من تصويب كل مجتهد وكما في قواعد العربية
فانها ليست من العلوم الحقيقية الثابتة في نفسها مع قطع النظر عن اعتبار لغة العرب لكن
لها ثبوت فيها بتوسطها ولذا تتصف بالصدق والكذب فالاعتقادات عندهم ليست
تابعة للمعاني كما هو عندنا فانا نقول نجد هذا الشيء مرا لانه في نفسه كذلك وهم
يقولون هذا الشيء مر لانا نجده كذلك ومن هذا تبين معنى كون مذهب كل طائفة
حقا بالنسبة اليه عندهم لانه لما كان ثبوت الاشياء في انفسها تابعة للاعتقادات كان اعتقاد
كل شخص مطابقا لما في نفس الامر فيكون حقا كما يقال ان تقديم المضاف اليه على المضاف
حق بناء على لغة الفرس والعكس ايضا حق بناء على لغة العرب ولا حاجة الى ما قيل من
ان الحق ههنا على مذهب النظام كما سيجيء قال بعض الفضلاء ان الفرق بين المذهبين
ان العنادية ينفون كون نفس الامر ظرفا لنفسها والعندية كونها ظرفا لثبوتها ولا يخفى
ان هذا الفرق انما يتم لو كان الثبوت في قولهم بمعنى الوجود بناء على ان نفي ظرفية نفس
الامر لوجود شيء لا يستلزم انتفاء ذلك الشيء بخلاف نفي ظرفيتها لنفسه كما حقق في محله
اما اذا كان بمعنى التميز كما سيجيء فانتفاء ظرفية نفس الامر لتميزها يستلزم انتفاءها بالمرة

٨٨ صحيفه

قوله حاصله اختيار الشق الاخير وهو ان يكون المراد السبب المفضي في الجملة ويدل عليه قول الشارح جعلوه سببا ثالثا يفضي الى العلم قد يقال ان حاصله اختيار الشق الرابع وهو ارادة السبب الظاهري المتعلق الاهم وانت خبير بانه مع بعده عن عبارة الشارح كل بعد يرد عليه ان مطلق السبب الظاهري كان منحصرا في الواحد كان اختيار الشق الثالث اختيار الشق الرابع كما لا يخفى كفوى

قوله اي ذاته كاف آه لعل الغرض من هذا التفسير دفع ما يتوهم من ظاهر كلام الشارح من ان ذاته تع سبب لعلمه حيث اتى بلام التعليل في قوله لذاته ووجه الدفع ان اللام ليست للتعليل حتى يكون المعنى حصول علمه تع بسبب ذاته لا لسبب آخر من الاسباب بل هي صلة للثبوت المقدر والتقدير ان علمه تع ثابت لذاته لا لسبب من الاسباب وماله ما ذكره المحشي من التفسير كفوى

قوله لظهوره اي لظهور ثبوته ووجوده اوقوله عمومه اي لذوي العقول وغيرهم فيه انه لا دخل لعمومه لغير ذوي العقول في عده سببا للعلم لا سيما للعلم الآن في اللهم الا ان يقال لما كان عاما لم يبق مجال لجعل السبب في تلك الادراكات العقل فله دخل في عده سببا مستقلا للعلم الآني لما قد قبل بخلاف ما اذا لم يكن عاما لغير ذوي العقول فانه يمكن ح ان يدرج في العقل ولكن يخدشه ما قالوا ان المدرك للحسيات في ذوي العقول هو العقل وفي غيرهم هو الحس نفسه كفوى

قوله ولا يخفى انه مع عدم تمامه آه وفيه ان هذا انما يرد على ما هو المشهور من ان العلم بالشيء بوجه ما تصور لذلك الشيء سواء كان ذلك الوجه كنهه اولا واما على ما هو التحقيق من انه ان كان الوجه كنهه فهو تصور له والا فهو تصور لذلك الوجه وعلم به في الحقيقة فلا يرد ذلك كما لا يخفى ولعل المجيب بنى كلامه على ما هو التحقيق لا على ما هو المشهور فتدبر كفوى

٨٩ صحيفه

قوله والكل باطل في الاسلام اما الاول فلا بتنائه على تجرد النفس وكون العلم بحصول الصورة وارتسامها في المدرك وعلى عدم جواز ان يرتسم المادي في المجرد والكل غير مسلم على الاصول الاسلامية فان قلت عدم التسليم لا يستلزم البطلان قلت دعوى البطلان ههنا مجرد مبالغة في الرد عليهم والا فالمقصود عدم تماميته دلائلهم وذلك لا يتوقف على ابطال المقدمات بل يكفي فيه مجرد المنع وبهذا يندفع ما اورد عليه ايضا من انه ليس في الشرع ما يدل على بطلان تجرد النفس ولا على بطلان عدم ادراك المجرد المادي الا ما في بعض الاحاديث ان الميت يسمع بكاء اصحابه وهو خبر الآحاد وان امكن الجواب عنه بما قد يقال من ان اخبار الشرع قد كثرت في ان الروح يخرج من اعماق البدن فلو لم يكن حالا في البدن لم يتم ذلك والمجرد لا يحل في المادي وانهم اجمعوا على ان المدرك يعلم الماديات بخصوصها فبطل ان النفس لا تدرك الجزئي المادي لعدم كونها مادية واما ما قد يقال من انه لو كان دلائلهم تامة بحسب الشرع لما اورده الاصوليون في كتبهم لا يستلزم تماميتها في نفسها لجواز ان يكون ذلك بضرب من التأويل او يكون بعض خطبائهم واما الثاني فلانه من ضروريات الدين ان المبدع واحد وانه خالق في السموات والارض فتعالى الله عما يشركون كفوى

٩١ صحيفه

قوله اي مركب تام فلا نقض يعني ان المراد بالكلام ههنا ما هو مصطلح النحاة فانه المتبادر في امثال هذا المقام لا ما هو معناه اللغوي اعني ما به التلفظ فلا نقض بالمركبات الناقصة اذ هي ليست كلاما بالمعنى المراد ههنا قد يقال ردا على المحشي لا يتوقف دفع النقض بالمركبات الناقصة على ان يراد بالكلام المركب التام اذ هي خارجة بقوله لنسبة خارج تطابقه آه فان المراد بالنسبة هو النسبة الثبوتية المسماة بالنسبة بين بين ومطابقتها وعدم مطابقتها للخارج هو الوقوع واللاوقوع اللذان هما جزآن للقضية الموجبة والسالبة فانهما عبارتان عن مطابقة النسبة الثبوتية للخارج وعدم مطابقتها له كما ذكروا عند بيان اجزاء القضية في تمييز الخبر عن كل مركب يشتمل على النسبة لا يصح في قول الشارح فيكون صادقا وقوله فيكون كاذبا بل كل من قسمي الخبر يحتمل الصدق والكذب وانت خبير بانه لا اشعار في كلام المحشي بالتوقف فالرد عليه بما ذكر ليس على ما ينبغي ثم انه لا يتوقف تصحيح التعريف على ما ذكره هذا القائل من التوجيه السخيف المنافي لما مر من الشارح في تعريف المفرد لقول الشارح فيكون صادقا فيكون كاذبا كما اعترف به نفسه بل يمكن ان يراد بالنسبة الايقاع والانتزاع وان يراد بها الوقوع واللاوقوع كما لا يخفى وقد يقال في توجيه هذين المعنيين وتفصيلهما بعض التفصيل المراد من الكلام ما هو مصطلح الادباء ولا شك ان الكلام الخبري يدل على نسبة تامة بين شيئين معينين اعني تصديقه متعلقا بوقوع النسبة المعتبرة بينهما اولا وقوعها والتصديق حال لمتعلقه وحكاية عنه يشاهده به حاله وبهذا الاعتبار يدل الكلام على وقوع تلك النسبة اولا وقوعها في نفس الامر وذلك اعني حال النسبة من الوقوع واللاوقوع في نفس الامر هو المراد بالخارج والواقع ونحوهما فان اريد بالنسبة في كلامه ذلك التصديق الذي يدل عليه الكلام اولا وبالذات على ما هو مختار بعض الافاضل فمعنى مطابقته وعدم مطابقته للواقع في غاية الظهور وان اريد بها ما يدل عليه ثانيا وبالعرض من الوقوع واللاوقوع على ما يصرح به الشارح كثيرا فالحال في عدم المطابقة ايضا ظاهر لان التصديق اذا لم يكن مطابقا كان ما يشاهد به ويحكيه الملاحظة حال النسبة غير حالها الواقع وغير مطابق له ايضا واما اذا كان مطابقا فالملاحظة به ح نفس الواقع والمطابقة لا يتصور الا بين الشيئين وغاية ما يمكن ان يقال ان تلك الحال من حيث انها مشاهدة بالتصديق ومدلولة للفظ الخبر غيرها من حيث هي واقعة في نفس الامر فيتعرض المطابقة بينهما بهذا الاعتبار فتدبر انتهى كفوى

٩٢ صحيفه

قوله للفظ اي للفظ التعريف او للفظ الخبر والاول هو الظاهر المؤيد بقوله ويقال اخبرت عن زيد * قوله عبارة عن ثبوت المحمول آه ربما يقال في لا يكون التلبس حقيقيا فان المتلبس الحقيقي بالثبوت انما هو المحمول واما الموضوع فلا يتلبس حقيقة الا بان يكون بحيث يثبت له المحمول وفيه ان الكلام في التلبس بثبوت المحمول والتلبس الحقيقي غاية ما في الباب انه من قبيل التلبس بالوقوع عليه الا بالقيام به وذلك ايضا تلبس حقيقي ولذا عدوا نسبة الفعل الى مفعوله من باب النسبة الى ما هو له وجعلوها حقيقة عقلية فتدبر كفوى

فلا يكون ظرفا لنفسها ايض فالتعويل على ما ذكرنا فان قيل عبارة الشرح في بيان المذهبين ناظر الى الفرق الذي اعتبره بعض الفضلاء حيث زاد لفظ الثبوت في الثاني دون الاول قلت اخذ الشرح قدس سره بالمآل فان نفي التميز مطلقا يستلزم الانتفاء بالمرة واثبات التميز بتوسط الاعتقاد يستلزم انتفاء الثبوت في نفس الامر قوله لانهم يعاندون آه اي يعاندون العقلاء الجازمين بثبوت الاشياء من الواجب والممكن ويدعون الجزم بعدم ثبوت نسبة امر الى آخر في نفس الامر حتى نسبة التميز فلا يكون للحقايق الا اوهاما وخيالات كالسراب فليس في الحقيقة رب ولا عبد ولا نبي ولا مرسل لان الكل راجع الى اصل واحد في الحقيقة هو الوجود المجرد العاري عن التكثر وان التمايز انما هو بحسب التعينات الوهمية كما ذهب اليه الصوفية الوجودية فمن قال مراد السوفسطائية نفي حقيقة سوى الحق فيكون راجعا الى مذهب الصوفية لم يتتبع كلامهم ولم يتفحص دلائلهم وبما حررنا اندفع ما يتوهم ان قوله ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة امر الى آخر في نفس الامر يدل على انهم ينكرون ثبوتها وان انكارهم مختص بالنسبة وليس كذلك فانهم ينكرون نفس الحقايق نسبة كانت اولا على ما عرفت فالاولى ان يقال ويدعون الجزم بعدم امر في نفس الامر ولعل الباعث على تخصيصه بالنسبة ان قوله اذ ما من قضية بديهية الخ دليل لما ادعوه وهو انما يدل على عدم تحقق النسبة فقط وليس كذلك لانه بيان لمنشأ غلطهم فيجوز ان لا يختص مذهبهم ويختص منشأ مذهبهم قال في شرح المواقف ومنهم فرقة تسمى بالعنادية وهم الذين يعاندون ويدعون انهم جازمون بان لا موجود اصلا وانما نشأ مذهبهم من الاشكالات المتعارضة مثل ما يقال لو كان الجسم موجودا لم يخل من ان يتناهى قبوله للانقسام فيلزم الجزء وهو باطل لادلة تعاضده او لا يتناهى وهو ايض باطل لادلة مثبتة ولو كان شيء ما موجودا لكان اما واجبا او ممكنا وكلاهما باطل للاشكالات المعارضة للوجوب والامكان قوله وبه يظهر آه اي بما ذكرنا من وجه التسمية ونقل مذهبهم يدل على ان انكارهم ليس مخصوصا بحقايق الموجودات بل يعم الموجود والمعدوم الثابت في نفس الامر لانكارهم نسبة امر الى آخر مطلقا قوله فتخصيص آه يعني ان تخصيص الشرح انكارهم بحقايق الموجودات بالذكر حيث قال ومنهم من ينكر حقايق الاشياء جرى على وفق ما سبق فان الكلام في ثبوت حقايق الموجودات قوله والاظهر آه يعني ان الاظهر ان يحمل الاشياء ههنا اي في قول الشرح فان منهم من ينكر حقايق الاشياء على المعنى الاعم الشامل

للوجود والمعدوم اعنى ما يصح ان يعلم ويخبر عنه قوله اى تقررها اه يعنى ليس
المراد بالثبوت معناه الحقيقى اعنى الوجود الخارجى بل الاعم الشامل للموجود والمعدوم
ولو مجازا وهو تقررها وامتيازها مع قطع النظر عن فرض الفارض لان انكارهم ايض
لا يختص بالموجودات الخارجية بل يعمها والمعدومات فالمعنى انهم ينكرون كون الاشياء
متصفة بالتقرر والامتياز بحسب نفس الامر مع قطع النظر عن الاعتقاد قال
الفاضل الجلبى اى تقررها وكونها على قرار واحد فانه لما كانت احوال الاشيا بحسب
الاعتقاد فلو اعتقدنا فى بعض الاوقات وجود شئ فهو موجود ثم اعتقدنا عدمه
فهو معدوم فلا يكون لشئ من الاشياء تقرر وقرار فى شئ من الاوصاف وانما
فسرنا الثبوت بالتقرر لانهم لا ينكرون الثبوت مطلقا لما عرفت من انا لو
اعتقدنا ثبوت الشئ فهو ثابت على رأيهم لكن بالنسبة الى المعتقد انتهى كلامه وفيه
اما اولا فلان التقرر على هذا المعنى مع انه خلاف المصطلح يكون اخص من الثبوت
لانه اريد به الوجود الذى يكون على قرار واحد حيث قال لا ينكرون الثبوت مطلقا
والثبوت هو الوجود سواء كان على قرار واحد اولا فلا يكون قوله حقايق الاشياء
ثابتة ردا على العندية لانهم ايض قائلون بثبوت الحقايق وانما ينفون عنها التقرر
ولو حمل الثبوت فى قوله حقايق الاشيا ثابتة على التقرر لم يكن لذكر ترادف الثبوت
والوجود والكون مع ترك المعنى المحقق وجه واما ثانيا فلان ما ذكره وجها لتفسير
الثبوت بالتقرر وهو قوله لما عرفت اه بعينه جار فى التقرر بان يقال لو اعتقدنا
تقرر الشئ فهو متقرر على رأيهم لكن بالنسبة الى المعتقد فينبغى ان لا ينكروا التقرر
قوله يقولون مذهب كل قوم حق اه فان قيل ما معنى الحق والباطل ههنا اذ ليس
ههنا نسبة خارجية يطابقها الحكم اولا اجيب هو ما ذهب اليه النظام وهو
مطابقة الحكم للاعتقاد وعدم مطابقته له اقول قد سمعت منا سابقا ما يغنى عن اعتبار
هذا التمحل مع انه على هذا لا فائدة فى ايراد هذه المقدمة بعد القول
بان الحقايق تابعة عندهم للاعتقاد قوله هذا الزعم بمعنى القول الباطل
وهو القول الدال على نسبة لا تطابق الواقع سواء اعتقده القائل اولا فلا يرد ما
قال بعض الافاضل ان القول العارى عن الاعتقاد لا يوصف بالبطلان ولا بالزعم ويؤيد
ما قلنا ما قال الشارح فى المطول فى بحث الاسناد الخبرى لا بقاء المشكوك ليس بتحرير

ليكون صادقا او كاذبا لانه لا حكم معه ولا تصديق بل هو مجرد تصور كما صرح به
ارباب المعقولات لانا نقول لا حكم ولا تصديق للشاك بمعنى انه لم يدرك وقوع النسبة
اولا وقوعها وذهنه لم يحكم بشئ من النفى والاثبات لكنه اذا تلفظ بالجملة الخبرية وقال
زيد فى الدار مثلا مع الشك فكلامه خبر لا محالة قال ان لم يتحقق نفى الاشياء اه اى
ان لم يثبت نفى جميع الاشيا الذى ادعيتم بقولكم لا شئ من الحقايق فى نفسه
مع قطع النظر عن الاعتقاد فقد ثبت شئ من الاشياء فى نفسه ضرورة انه اذا لم
يثبت السلب الكلى تحقق الايجاب الجزئى والا لزم ارتفاع النقيضين وان
ثبت النفى فى نفسه فقد ثبت ماهيته فى نفس الامر لانه حقيقة من الحقايق قال بعض
الفضلاء فى تحرير هذه العبارة ان لم يتحقق نفى الاشياء اى ان لم يتصف شئ من الاشياء
بصفة النفى لم يكن شئ منها منفيا اذ المنفى ما اتصف بالنفى وقام به النفى واذا لم
يتصف بالنفى لزم الاتصاف بنفى النفى ونفى النفى اثبات او ملزوم له فلزم الثبوت وان
تحقق النفى فقد ثبت ماهية من الماهيات اذ من جملة الماهيات النفى وكذا الاتصاف
بصفة النفى من جملتها اقول فيه بحث لانا لا نسلم انه اذا لم يتصف الاشياء بالنفى
يلزم ان يتصف بنفى النفى لجواز ان لا يكون الاشياء ثابتة فى نفسها فلا يتصف
بشئ منهما ولو قيل ان عدم الاتصاف بالنفى يستلزم الاتصاف بنفى النفى بناء على
تلازم الموجبة السالبة المحمول والسالبة لزم الزام منكرى اجلى البديهيات بمقدمة
خفية على العلماء بل فاسدة عند الاذكياء على ان شقى الترديد ليسا على طرفى النقيض
اذ قد حمل التحقق فى الشق الاول على الاتصاف وفى الثانى على الثبوت والا لما لزم
ثبوت ماهية النفى اذ اتصاف شئ بشئ انما يستلزم ثبوت المثبت له لا ثبوت
المثبت تأمل قوله يرد عليه اه يعنى ان عدم ارتفاع النقيضين وكذا اجتماعهما من جملة
الموهومات الفاسدة عندهم فلا يلزم من عدم ثبوت نفى الاشياء فى حد ذاته ثبوت شئ ما
فى نفسه بل يجوز ان يرتفعا ويكون محاليته من جملة المخيلات قال الفاضل المحشى والحق
ان الالزام عليهم ليس مبنيا على عدم ارتفاع النقيضين حتى يرد عليه ما ذكره بل
حاصله ان ما ادعيتم من نفى الاشياء ان زعمتم انه متخيل فقد ثبت مقصودنا وهو
ابطال ما ادعيتم وان زعمتم انه متحقق ثابت فقد اقررتم بثبوت غرضنا ايض وايا ما تزعمون
فمرحبا بالوفاق اقول الحق من الاستدلال اثبات ان حقايق الاشياء ثابتة لا مجرد ابطال

مذهبهم ليثبت غرضنا بمجرد كون النفي مخيلا يدل على ذلك قول الشارح لنا تحقيقا و
الزاما قوله فالصواب ان يقتصر على الاخير وحاصله انكم جزمتم بنفي الحقايق مطلقا
موجودة كانت او معدومة حيث قلتم لا شيء من الحقايق في نفس الامر وهذا النفي من جملة
الحقايق اذ قد ادعيتم بانه ثابت في نفس الامر حيث تمسكتم في اثباته بالشبهة فقد ثبت
بعض ما نفيتم فلا يرد ما قال بعض الفضلاء انه يرد عليه مثل ما يرد على ما ذكر
مثل ان يقال ان النفي من جملة المخيلات الباطلة عندهم وكذا الجزم فلا يلزم ثبوت ما نفي
قوله قد يتوهم آه يعني ان بعض الناس توهموا ان السوفسطائية انما ينكرون الحقايق
الموجودة في الخارج فلا يلزم من ثبوت النفي ثبوت الحقيقة الخارجية فتكلفوا في توجيه
الالزام بتوجيهه بانه اذا ثبت النفي ثبت الحقيقة الموجودة في الخارج لانه قسم من العلم الذي
هو قسم من العرض الموجود في الخارج لانه اما كيف وانفعال على ما قيل قوله ويرد عليه
حاصله انه كيف يمكن الالزام لمنكري اجلى البديهيات بامر خفي فان لهم ان يقولوا لا نم
ان العلم موجود بل هو من جملة المخيلات والدلائل المثبتة له مخيلات باطلة
كيف وقد انكره جماعة مثبتة للحقايق فلا يرد ما قاله بعض الفضلاء من ان
عدم وجود العلم عند كثير من المتكلمين لا ينافي كونه ملزما به اذ لا يجب كون الملزم به
معتقدا لمن تمسك به اذ مع المخشي انه لا يتم الالزام عليهم بل يتوسع دائرة مقالهم
لا ان المتمسك به المتكلمون وهم لا يقولون بوجود العلم حتى يرد ما ذكر قوله لا يقال
آه حاصله انه لا حاجة في توجيه الالزام على تقدير ان يكون انكارهم مقصورا على
الموجودات الى ما مر بل هو تام بدونه لان ترديد هذا الالزام في التحقق وهو بمعنى الوجود
فيصير المعنى ان لم يوجد في الخارج نفي الاشياء فقد ثبت شيء منها وان وجد النفي
في الخارج فقد ثبت امر موجود في الخارج ولا شك ان تلك المقدمات مستدركة لانه ترديد
بين وجود النفي وعدمه فان قالوا بعدمه يلزم وجود الاشياء وان قالوا بوجوده فهو المدعى
قال الفاضل الجلبي في تحرير هذا السؤال يعني ان هذا الايراد مشترك الورود بين قوله
ذلك المتوهم وبين قول الشارح لان الشارح ايضا اخذ الوجود في الدليل الالزامي لان ترديد
هذا الالزام في التحقق اذ محصل الترديد نفي الاشياء اما متحقق او غير متحقق وهو اي التحقق
بمعنى الوجود فيحتاج كلامه ايضا الى المقدمات المذكورة والا لم يثبت وجود شيء من
الاشياء على تقدير الشق الثاني اي على تقدير تحقق النفي انتهى اقول وفيه بحث لانه يحتاج تصحيح

شق الترديد الى هذه المقدمات بان يكون ترديدا في الامور الممكنة الموجودة فانه اذا لم
يبين تلك المقدمات وجود النفي يكون الشق الاخير محض احتمال فرضي على ما يشعر به
قوله فيحتاج كلامه ايضا الى المقدمات المذكورة فنقول كون الترديد بين الامور الممكنة
ليس بلازم اذ يجوز وقوعه في الامور الممتنعة سدا لطريق الخصم بحيث لا يمكن له التكلم
بل هو مملو منه الكتب وان اراد انه على تقدير فرض الشق الثاني لا يلزم تحقق شيء من الاشياء
بدون تلك المقدمات على ما يشعر به قوله والا لم يثبت وجود شيء من الحقايق على تقدير
الشق الثاني فهو باطل بديهة لانه اذا فرض وجود النفي فقد ثبت المدعى سواء كان
محالا او ممكنا قوله لانا نقول ليس ههنا آه حاصله ان التحقق ههنا اي في الترديد ليس
بمعناه الحقيقي اعني الوجود الخارجي اذ لو كان بمعناه لا يكون الشق الاول من الترديد
اعني قوله ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت صحيحا لانه يكون المعنى ان لم يوجد النفي
في الخارج يلزم وجود الاشياء في الخارج ولا شك ان عدم وجود النفي في الخارج لا يستلزم
ان يكون الاشياء موجودة في الخارج لجواز ان يكون النفي المتصف به جميع الاشياء ثابتا
في نفسه معدوما في الخارج فلا يلزم وجود الاشياء فيه اذ يجوز ان يكون تلك الاشياء
متصفة بالنفي المعدوم كالممتنع المتصف بالامتناع المعدوم قوله عدم تمامه على اللاادرية
ظ لانهم لا يدعون الجزم بمقدمة من المقدمات حتى يتصور الالزام معهم بخلاف
الطائفتين الباقيتين فان العنادية يدعون الجزم بعدم الحقايق والعندية يدعون
الجزم بعدم ثبوتها في نفسها قوله ففيه تامل نقل عنه وجه التامل ان حاصل قولهم بنفي
تقرر الاشياء وثبوتها هو انه لا نسبة متحققة في نفس الامر فح يمكن ان يقال ان لم
يتحقق نسبة النفي في نفسها فقد تحقق نسبة الثبوت اذ الواقع لا يخلو عن احدى *
النسبتين نعم يرد عليه مثل ما اورد في الزام العنادية من ان عدم ارتفاع النقيضين
من جملة المخيلات عندهم انتهى يريد ان ليس مرادهم بهذا القول نفي التقرر في نفسه
اذ لا نزاع في كونه اعتباريا بل مرادهم نفي نسبة التقرر الى الاشياء فالمراد بقوله لا
نسبة متحققة اما نفي جنس نسبة التقرر الى الاشياء او نفي جنس مطلق النسبة لانه
اذا لم يثبت نسبة التقرر لم يثبت شيء من النسب وبالجملة فح يمكن ان يقال ان لم يتحقق
نسبة النفي يلزم ان يتحقق نسبة الثبوت في نفس الامر اذ الواقع لا يخلو عن احدى النسبتين
فيلزم ثبوت الاشياء وان تحقق نسبة النفي فقد تحقق حقيقة من الحقايق في نفس الامر

فعنه اثبات بعض ما نفيتم ويرد عليه ان عدم خلو الواقع عن احدهما تخييل تابع للاعتقاد
وليس فى نفس الامر شئ منهما هذا حاصل ما نقل عنه فان قلت ان اراد بقوله الواقع
لا يخلو عن احدى النسبتين انه لا يخلو عن تحقق احدهما كما يدل عليه السياق فلا نم ذلك
بل اللازم ان يكون ذات احديهما باقية الا يرى انه ليس شئ من نسبة ثبوت الامتناع
وسلبه الى شريك البارى مع تناقضهما متحققا فى نفس الامر اما الثانية فلكونها كاذبة واما
الاولى فلانها لو كانت متحققة فى نفس الامر لوجب تحقق طرفيها نعم انه متصف بالامتناع
فيه لكن اتصاف شئ بشئ لا يستلزم ثبوت المثبت فضلا عن ثبوت النسبة كما تقرر فى
موضعه وان اراد ان الواقع لا يخلو عن ذات احديهما بمعنى ان الاشياء اما متصف بهذا
او بذلك فنختار انها نسبة السلب ولا يلزم من اتصاف الاشياء به ثبوته وتحققه
حتى يكون فيه اثبات بعض ما نفيتم لجواز ان يكون اعتباريا مع اتصاف الاشياء به كما فى لزوم
اللزوم ووحدة الوحدة الى غير ذلك مما يتكرر نوعه قلت قد مر ان ليس المراد بالتحقق الوجود
بل المراد التقرر والتميز فى نفس الامر فاذا كان الشئ امرا فى نفسه كان متميزا عما هو فرض
محض ولو فى الذهن ولا يكون تابعا للاعتقاد والفرض المحض كما زعمه العندية هذا ما عندى
ولعل عند غيرى احسن من هذا قوله قال فى شرح المقاصد تاييده لقوله فيه تامل*
يعنى انه تام على العندية على ما قال فى شرح المقاصد واشارة الى ان بين كلاميه نوع تدافع
قوله حيث اعترفوا بحقيقة اثبات الشئ ونفيه وفى بعض النسخ بحقيقة اثبات الشئ
او نفيه والترديد ناظر الى قولى كل منهما اعنى انكار الحقايق وادعاء كونها خيالات والانكار
ثبوتها وادعاء كونها تابعة للاعتقاد وانما اورد كلمة او مع انهم اعترفوا بهما نظرا
الى ان اثبات التناقض يكفى احدهما قوله هذا دليل اللاادرية وفيه اشارة الى دليل
العندية ايضا حيث قال فان الصفراوى يجد السكر فى فمه مرا* قوله وحاصله انه لا وثوق
*اما انه لا وثوق بالعيان اى بالبديهة فلتطرق التهمة الى الحس وبديهة العقل
واما انه لا وثوق بالبيان اى بالدليل فلتفرعه على العيان ففساده فساده* قوله
وغرضهم اه دفع لما يتوهم من ان فى كلام اللاادرية ايضا تناقضا فان تمسكهم بما ذكر
يدل على ان غرضهم اثبات امر او نفيه اى الجزم بثبوت امر او انتفائه مع انهم يدعون
الشك فى جميع الحقايق بل فى الشك ايضا ووجه الدفع ظ* قوله اغلاط الغلط انهم
بناء على زعم الناس والافهم يشكون فى وجود الحس وفى افادته وفى غلطه بل فى الشك ايضا قوله قلت قد يستعار

كما فى قوله تع قد يعلم الله المعوقين قوله على ان القلة اه اى يجوز ان يكون الغلط قليلا بالنسبة
الى الاحساس الواقع كثيرا فى نفسه ولا منافاة بين القلة الاضافية والكثرة فى نفسها فيكون المعنى
والحس قد يغلط غلطا قليلا بالنسبة الى عدم غلطه كثيرا فى نفسه قال بعض الفضلاء
هذا على ما هو المشهور والتحقيق ان قد الداخلة على المضارع تفيد القلة بحسب الزمان
ولا شك ان ثبوت القلة بحسب الزمان لا ينافى الكثرة الاضافية بحسب المادة قوله ان
قلت لعل اه اثبات للمقدمة الممنوعة بقوله لغلط الحس اه فان اللاادرية لما تمسكوا بان الحس
قد يغلط فى بعض المواد ومتى كان كذلك يجوز ان يغلط فى جميعها فلا يكون مفيدا
للعلم ومنع الشارح كبرى القياس بانا لا نم انه اذا كان غالطا فى بعض المواد يلزم جواز
غلطه فى جميعها فان الغلط فى البعض انما هو لاسباب جزئية وهو لا ينافى الجزم فى بعض
آخر بسبب انتفاء جميع الاسباب الموجبة له افاد المستدل وقال ان قولنا متى كان الغلط
فى بعض المواد ثابتا يجوز ان يغلط فى جميع المواد ثابت لجواز ان يكون للغلط العام سبب
عام متحقق فى جميع المواد والجزم بانتفاء مطلق سبب الغلط متعذر فلا يحصل
الجزم ببعض المواد وهو المط وبما حررنا لك ظهر ان جواز وجود السبب العام كاف
فى اثبات المقدمة الممنوعة وان قوله فمن اين يجزم مقدمة لها مدخل فى اثبات
المقدمة الممنوعة لانه رد على الشارح ثم ما قال الفاضل الجلبى من ان قوله الشر قلنا غلط
الحس اه فى قوة المناقضة فلا وجه لقول المحشى ان قلت لعل اه اما اولا فلانه اورد
كلامه بلعل المفيد للتجويز والاحتمال دون الجزم واليقين فلا يتم به اثبات المقدمة الممنوعة
واما ثانيا فلان الشر لم يدع الجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط حتى يتوجه عليه قوله
فمن اين يجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط ليس بشئ قوله قلت اه حاصله منع المقدمة
القائلة بانه يجوز ان يكون سبب عام للغلط نعم انا لا نم ذلك فان بديهة العقل
جازمة بانتفائه فى بعض المواد كما فى مثل ادراك حلاوة العسل جزما عاديا لا يتطرق
اليه شائبة وهم الغلط وامكان تحققه فى نفسه لا ينافى الجزم العادى المذكور كما فى
العلوم العادية فانا نجزم ان جبل احد لم ينقلب ذهبا جزما يقينيا مع امكان الانقلاب
فى نفسه وقد يقال لا حاجة لنا الى الجزم بذلك بل الواجب انتفاؤه فى نفس الامر و
مصداقه حصول الجزم بالمحسوس من بداهة العقل وفيه بحث لان شاهد الحس
لما صار متهما بالغلط لا يكفى فى حصول العلم عدم غلطه فى نفس الامر بل لا بد من العلم بكونه

صحيحا غير غالط قوله وان صح ذكره يعني وان صح ذكر الذكر المضموم في تعريف العلم لعدم اختصاصه باليقين بل هو شامل للظن والجهل المركب كما ان العلم المعرف ههنا كذلك وما قال الفاضل المحشي في توجيه هذه العبارة من انه اشارة الى رد ما قيل لو جعل المذكور من الذكر بالضم يلزم تعريف الشيء بنفسه لانه بمعنى العلم فلا يجوز التعريف به فاجاب بان الذكر بالضم اعم من العلم لتناوله الظن والجهل المركب لان كل واحد منهما يحصل في القلب كما ان العلم يحصل في القلب فجاز التعريف به ليس بشيء اذ لا معنى لتوهم الدور لان الذكر بالمعنى اللغوي والعلم المعرف بالمعنى العرفي على انه اذا كان المذكور عاما والعلم خاصا يجب ان يحمل التجلي على الانكشاف التام ليكون التعريف بالمساوي فلا معنى لقول الشارح اي يتضح و يظهر فانه تعميم للتجلي بحيث يشمل التام وغيره ويدل عليه قوله لكنه ينبغي ان يحمل التجلي الخ قوله محتملا الخ علة لقوله وانما لم يجعله من المضموم وفي شرح المقاصد ما يشعر بانه من الذكر المضموم حيث قال اي صفة ينكشف بها ما يذكر ويلتفت اليه لكن الشارح قال بعده وقد يتوهم ان المراد بالمذكور المعلوم الا انه ترك ذكر المعلوم تفاديا عن الدور انتهى ولا يخفى ان قوله و قد يتوهم يدل على انه ليس من الذكر المضموم فلا بد ان يقال ان منشأ التوهم ليس لاجل انه جعل المذكور بمعنى المعلوم بل لاجل توهم ان ذكر المعلوم يستلزم الدور وان تغيير اللفظ يدفعه واما ما قال الفاضل الحلبي من ان بين ما ذكره الشارح ههنا وبين ما ذكره في شرح المقاصد تدافع ظاهر حيث جعل المذكور فيه من الذكر المضموم فليس بشيء لان اختيار توجيه في كتاب واخر في اخر ليس من التدافع في شيء قوله لكن عده عليا يخالف العرف واللغة نقل عنه ولا يمكن الفرق في الادراك الحسي بين البهايم وغيرها وجعل الاحساس من العقلاء علما كما يشعر به كلامه في قوله لمن قامت هي به غير مفيد لانه يرجع الى مجرد تحكم واصطلاح انتهى ويمكن ان يقال ان العلم المنفي عن البهائم هو العلم الغير الاحساسي واما العلم الاحساسي فهو ثابت لهما فلا مخالفة وقيل المراد بادراك الحواس ادراك العقل بالحواس لا نفس الاحساس بدليل قولهم المدرك انما هو العقل وبدليل انه سيجيء ان الحواس انما هو الآلات لادراكه فلا يرد المخالفة قوله اي نقيض التمييز فيكون التقدير صفة توجب تمييزا لا يحتمل نقيض التمييز والمعنى انه امر حقيقي قائم بمحله اعني النفس يوجب له ان يميز الشيء عما عداه تمييزا لا يحتمل ذلك الشيء المتعلق نقيض ذلك التمييز فلا بد من اعتبار المحل لان التمييز الذي اوجبه الصفة انما هو صفة له فان المميز هو النفس والصفة آلة للتمييز ولذا

قيل توجب تمييزا ولم يقل تميز تمييزا ولا بد من اعتبار المتعلق فان تمييزه انما هو لشيء يتعلق به وهو الذي لا يحتمل نقيض التمييز فقوله صفة يتناول العلم وغيره من الصفات كالحيوة والسواد وغيرهما وبقوله توجب تمييزا اخرج عن الحد الصفات التي توجب لمحلها التمييز عن غيره فقط لا التمييز لشيء ما عدا الصفات الادراكية فان القدرة مثلا توجب ان يكون محلها متميزا عن العاجز لا ان يكون محلها مميزا للشيء بخلاف الصفات الادراكية فانها توجب لمحلها التمييز للاشياء كما توجب التمييز عن الاشياء وبقوله لا يحتمل النقيض اي لا يحتمل نقيض التمييز بوجه من الوجوه خرج الظن و الشك والوهم والجهل المركب والتقليد فان الظن والشك والوهم يوجب لمحلها تمييزا يحتمل النقيض في الحال والجهل المركب والتقليد يوجبان تمييزا يحتمل النقيض في المآل اما في الجهل فلان الواقع في نفس الامر خلافه فيجوز ان يطلع عليه فيما بعد واما في التقليد فلعدم استناده الى موجب من حس او بديهة او عادة او برهان فيجوز ان يزول بتقليد اخر ثم ان كان المعرف العلم الشامل لعلم الواجب وغيره يجب ان يترك الايجاب المفهوم من قوله توجب عاما سواء كان بطريق السببية كما في علم الواجب او بطريق العادة كما في علم الخلق وان كان المعرف علم الخلق يجب تخصيصها بالايجاب العادي على ما هو المذهب من استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء فالمعنى ان العلم صفة قائمة بالنفس يخلق الله تعالى عقيب تعلقها بالشيء ان يكون النفس مميزا له تمييزا لا يحتمل النقيض قال بعض الفضلاء فيه ان اخراج الشك والوهم من تعريف العلم لا يعرف وجهه لان كلا منهما تصور على ما بين في موضعه والتصور داخل في التعريف بناء على انه لا نقيض له اصلا فلا وجه لاخراجه بل لا وجه لصحته اصلا قلت الشك والوهم من حيث انه تصور للنسبة من حيث هي هي لا نقيض له وهما بهذا الاعتبار داخلان في العلم واما باعتبار انه يلاحظ في كل منهما النسبة مع كل واحد من النفي والاثبات على سبيل التجويز المساوي او المرجوح ولذا يحصل الترديد والاضطراب فله نقيض فان النسبة من حيث انه يتعلق بها الاثبات تناقضها من حيث يتعلق بها النفي وهما بهذا الاعتبار خارجان عن العلم صرح بهذين الاعتبارين السيد السند في حاشية شرح مختصر الاصول قوله كما هو الظ لانه الاسبق الى الفهم اذ هو مذكور صريحا ولانه موافق لما قالوا ان اعتقاد الشيء كذا مع انه لا يكون الا كذا علم ومع احتمال ان لا يكون كذا احتمالا مرجوحا

طن وفيه اشارة الى جواز وجه اخر لكنه غرظ بان يراد نقيض المتعلق ويكون المراد
بالتمييز المعنى المصدري اعنى الكشف والايضاح فالمعنى صفة توجب لمحلها ان
ينكشف لمتعلقها بحيث لا يحتمل المتعلق نقيضه وحينئذ تكون الصفة نفس الصورة
والنفي والاثبات لا ما يوجبها او يكون المراد بالتمييز الصورة والنفي والاثبات فح تكون الصفة
ما يوجبها ولا يخفى ما فيه لان الشيء لا يكون محتملا لنقيضه اصلا اذ الواقع لا يكون الا
احدهما فلا وجه لذكره الا ان يقال ان المتعلق وان لم يكن محتملا لنقيضه في نفس الامر
لكن يحتمله عند المدرك بان يحصل كل منهما بدل الاخر فكل واحد من التصور والتصديق
صفة توجب كشفا وايضاحا لا يحتمل متعلقه نقيضه عند المدرك اما في التصور
فلانتفاء النقيض واما في التصديق فلان متعلقه اعنى وقوع النسبة مثلا
في نفس الامر له نقيض هو لا وقوعها فيه فاذا لم يكن التصديق اعنى ادراك الوقوع
او اللاوقوع جازما مطابقا مأخوذا من حس او بديهة او برهان او عادة احتمل
متعلقه اعنى الوقوع مثلا لنقيضه وهو لا وقوعها واذا كان بجميع الشرائط المأخوذة
لا يكون متعلقه محتملا لنقيضه اصلا لا في الحال ولا في المآل فيكون متعلق التصديق
على هذا التقدير وقوع النسبة او لا وقوعها لا الطرفين اذ لا معنى لاحتمالهما نقيض
نفسهما وهذا اعني حمل الاحتمال على حصول احدهما بدل الاخر مع ان المتبادر من احتمال
الشيء لاخر انه يجوز ان يتصف به كما في الاعتقاد الظني فان طرفيه يجوز ان يتصف به
وبنقيضه هو وجه عدم ظهور هذا الوجه ويحتمل ان يراد نقيض الصفة وسيجيء
تحريره ان شاء الله تع قوله وعدم الاحتمال صفة لمتعلقه اه يعني ان ضمير الفاعل المستتر في
يحتمل راجع الى المتعلق الدال عليه لفظ التمييز فان التمييز انما يكون لشيء وانما لم يكن راجعا الى
نفس التمييز لانه ان كان المراد به المعنى المصدري فلا نقيض له اصلا لا في التصور ولا في
التصديق وان كان ما به التمييز اعني الصورة والنفي والاثبات فلا معنى لاحتماله نقيض
نفسه الا ان يتكلف بمثل ما مر بان المراد ورود كل منهما بدل الاخر على متعلقه فح يرجع
الى احتمال المتعلق لهما مع مخالفته لما اشتهر من ان اعتقاد الشيء كذا مع العلم بانه لا
يكون الا كذا علم ومع احتمال انه لا يكون كذا ظن فانه صريح في ان المتعلق اعني الشيء
محتمل قوله وصف التمييز به مجازا او وصفا للمتعلق اسم فاعل بصفة المتعلق اسم مفعول
قوله ثم التمييز اه يعني انه اذا كان المراد بالنقيض نقيض التمييز فالمراد بالتمييز ما به التمييز

اي الامر الذي به تمييز الشيء لا المعنى المصدري اعنى كون النفس مميزا اذ ليس له نقيض
يحتمله المتعلق لا في التصور ولا في التصديق وهو ظ وذلك الامر في التصور
الصورة وفي التصديق النفي والاثبات مثلا اذا تعلق علمنا بماهية الانسان
حصل عند النفس صورة مطابقة لها لا نقيض لها اصلا بها تميز ما عن عداها
واذا تعلق علمنا بان العالم حادث حصل عندها اثبات احد الطرفين للاخر بحيث تميز بها
عما عداهما لكنه قد يكون مطابقا جازما مأخوذا من بداهة او حس او دليل فلا يحتمل
النقيض اعنى النفي وقد لا يكون فيحتمله فخلاصة تعريف العلم انه امر قائم بالنفس يوجب لها
امرا به تمييز الشيء عما عداه بحيث لا يحتمل ذلك الشيء نقيض ذلك الامر ويرد عليه امور
الاول انه يلزم ان لا يكون العلم نفس الصورة والنفي والاثبات بل ما يوجبها مثلا لا يكون العلم
بالانسان الصورة الحاصلة عندها بل ما يوجب تلك الصورة الثاني انه يلزم ان لا يكون
التصور والتصديق قسمي العلم لان التصور على ما قالوا هو الصورة الحاصلة والتصديق
هو النفي والاثبات الثالث ان القول بالصورة فرع الوجود الذهني والمعرفون للعلم
بهذا التعريف ينكرونه الرابع ان ارادة الصورة عن التمييز خلاف الظاهر الخامس
ان النفي والاثبات ليسا بنقيضين لارتفاعهما عند الشك اقول ويمكن الجواب
عن الاول بان المعرفين للعلم بهذا التعريف يلتزمون ان العلم ليس نفس الصورة
والنفي والاثبات فانهم يقولون انه صفة حقيقية ذات اضافة يخلقها الله تعالى
بعد استعمال العقل والحواس والخبر الصادق تستتبع انكشاف الاشياء اذا تعلقت
بها كما ان القدرة والسمع والبصر كذلك ولذا كتب المحشي في هذا المقام والعلم
ليس نفس الصورة بل صفة توجبها وما هو المشهور من ان العلم هو الصورة الحاصلة
فهو مذهب الفلاسفة القائلين بانطباع الاشياء في النفس وهم ينفونه وعن الثاني
بانه ان اراد بقوله انه يلزم ان لا يكون التصور والتصديق قسمي العلم ان لا يكون
العلم منقسما اليهما بالذات فمسلم ولا ضرر في ذلك وان اراد انه يلزم ان لا يكون
منقسما اليهما اصلا فممنوع فان العلم باعتبار ايجابه النفي والاثبات تصديق
وباعتبار عدم ايجابه لشيء منهما تصور اشار المحشي الى ذلك بقوله والعلم بهذا
المعنى ينقسم اه واما ان التصور والتصديق ليس الا نفس الصورة والاثبات فقد عرفت
انه مخترع الفلاسفة وعن الثالث بان المراد بالصورة الشبح والمثال الشبيه بالمتخيل

في المرأة واين هذا من الوجود الذهني فان مرادهم بالوجود الذهني امر يشارك الوجود الخارجي في تمام الماهية ويماثله وعن الرابع بانه مبني على المساهلة والاعتماد على فهم السامع للقطع بان المحتمل للنقيض هو التمييز بمعنى الصورة والنفي والاثبات دون المعنى المصدري وعن الخامس بان المراد بالنفي والاثبات المعنى اللغوي وهو اثبات احد الطرفين للاخر وعدم اثبات احدهما للاخر ولذا جعلوا متعلقهما الطرفين لا ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة على ما هو مصطلح الفلاسفة تأمل فان هذا المقام من مطارح الاذكياء قوله ومتعلقه الطرفان هكذا وقع في عبارة السيد السند قدس سره في حاشية شرح مختصر الاصول والظاهر ان المراد المعنى اللغوي وهو ما يتعلق بالطرفين اعني المثبت والمثبت له واما كون متعلقها النسبة او الوقوع او اللاوقوع او المجموع فمن مصطلحات اهل المنطق وتدقيقاتهم والمشايخ يتحاشون عن ذلك قوله والعلم بهذا المعنى ينقسم اه جواب سؤال وهو ان العلم على هذا التقدير لا يكون منقسما الى التصور والتصديق وقد سبق تحريرهما قوله فان المعاني ليست الخ ودليل لقوله بناء على عدم الخ يعني ان شمول التعريف لادراك الحواس مبني على انه لم يقيد بالمعاني بخلاف ما لو قيد ويقال بانه صفة توجب تمييزا بين المعاني لا يحتمل النقيض فانه لا يشمله لان المعاني ههنا ما يقابل الاعيان واعلم ان التقييد بالمعاني وعدمه مبني على ان ادراك الحواس قسم من العلم اولا فمن قال انه قسم منه كالشيخ الاشعري ومتابعيه ترك قيد المعاني فيدخل فيه الاحساس ومن لم يقل انه علم بل هو ادراك مخالف بالماهية للعلم يحصل بالحواس ذكر قيد المعاني واراد بها ما يقابل الامور المحسوسة بالحس الظاهر ثم منهم من نفى الحواس الباطنة وقال ان النفس مدركة للجزئيات المعنوية فلم يقيد المعاني بالكلية ومنهم من اثبتها فقيدها بها اخراجا لادراك الحواس الباطنة فانه ادراك للمعاني الجزئية ويسمى ذلك الادراك توهما او تخيلا قوله يرد عليهم اه يعني يرد على من زاد قيد المعاني انهم صرحوا بان الجزئيات العينية المحسوسة بالحس الظاهر قد تدرك علما بان تدرك بجميع العوارض اللاحقة لها بحيث يمتاز عن كل ما عداه بدون حضور موادها عند الحس كما اذا علم زيد قبل رؤيته بعوارض مشخصة له بحيث يمتاز عن جميع ما عداه وقد تدرك احساسا بان تدرك مكيفة باللواحق والعوارض المادية مع حضور المواد عند الحس كادراك زيد عند رؤيته والمدرك على كلا التقديرين الجزئي

المحسوس مع انه يلزم على هذا التعريف ان لا تدرك الجزئيات العينية علما لانه لا يوجب تمييزا بين المعاني بل بين الاعيان المحسوسة قوله وغاية ما يتكلف اه حاصل الجواب ان الامر المدرك بدون احضاره عند الحس معنى لا عين لان ادراكه بهذا الاعتبار على وجه كلي اذ هو بمشخصات كلية يجوز العقل اشتراكها بين كثيرين لعدم ملاحظة خصوصية المادة لكن انحصر في الخارج في فرد واحد فهو ادراك لامر كلي انحصر في فرد واحد فلا يكون ادراكا للجزئي المحسوس بخلاف ادراكه باحضاره عند الحس فانه على وجه جزئي فهو ادراك العين المحسوس قوله والامر في ادراكه اه يعني ان الامر على من زاد قيد المعاني في ادراك العين المحسوس بعد غيبوبته عن الحس الظاهر مشكل اذ ليس ادراكه احساسا لغيبوبته عن الحس ولا علما لانه ادراك العين المحسوس على وجه جزئي ضرورة ان ادراك المشخصات ملحوظة معها خصوصية المحل كما في الاحساس مثلا الصورة الحاصلة من زيد عند النفس بعد غيبوبته عن البصر ادراك له والة لملاحظته بحيث يمتنع الاشتراك فيها ولا يمكن ان يقال انه تخيل او توهم لان من اطلق قيد المعاني لا يقول بالحواس الباطنة والا لنقض تعريف العلم بهما قال المحشي المدقق المدرك اولا وبالذات بعد الغيبوبة عن الحواس امر خيالي يصح تعلق العلم به وليس من الاعيان بل من المعاني لكن لمطابقته الامر الخارجي وكونه وسيلة الى معرفته اشتبه الحال اقول فيه بحث اذ لا يخفى على ذي بصيرة ان المدرك هو ما تعلق به العلم واوجب تمييزه عما عداه فالامر الخيالي انما يكون مدركا اذا اوجب صفة العلم تمييزه بان حصل صورته عند المدرك وفي ما نحن فيه ليس كذلك لان كلامنا انما هو في صورة هي الة لملاحظة العين الغائب عن الحواس لا في الصورة الملحوظة بالذات حتى يكون مدركا وكانه لم يفرق بين ما به الادراك والمدرك فاجاب بما اجاب قوله اي تمييزها الذي هو الصورة اه يعني ان الكلام بتقدير المضاف فالتصور صفة توجب تمييزا وهو الصورة لمتعلقها الذي هو الماهية المتصورة بحيث لا يحتمل الماهية المتصورة نقيض تلك الصورة فلا يرد ان التصور غير التمييز اذ هو صفة موجبة له على ما هو المعتبر في تعريف العلم عدم احتمال المتعلق لنقيض التمييز لا لنقيض الصفة فلا يصح بناء ادخال التصورات في تعريف العلم على انه لا نقيض لها قال الشارح في شرح الشرح معنى قوله لا نقيض للتصورات لا نقيض لمتعلقه يعني الماهية المتصورة وهذا مبني على ان يكون المراد

بالنقيض نقيض المتعلق وقدم تحقيقه قوله ومن ههنا اي ومن ورود الاعتراض ظاهر لو
اريد بنقيض التمييز قيل المراد بالنقيض نقيض الصفة وقوله لا يحتمل صفة للصفة لا للتمييز
وضمير لا يحتمل راجع الى المتعلق فالمعنى صفة توجب تمييزا لا يحتمل متعلقها نقيض تلك
الصفة فالتصور ح نفس الصورة لا ما يوجبها والتمييز بالمعنى المصدري وهو
الكشف والايضاح ولا شك انه يصح البناء المذكور لان التصور صفة توجب كشف
الماهية المتصورة بحيث لا يحتمل تلك الماهية نقيض ذلك التصور اي الصورة اذ لا نقيض له على
ما زعموا لكنه لا يخفى انه خلاف الظ اذ الظ ان يكون لا يحتمل صفة للتمييز ومخالف
لتعريف العلم عند القائلين بانه من باب الاضافة حيث قالوا هو تمييز لا يحتمل النقيض
فانه لا يمكن ان يراد فيه نقيض الصفة قوله وقد يجاب اي قد يجاب عن اعتراض
عدم صحة البناء بدون ان يكون الكلام على تقدير المضاف او ان يكون المراد
نقيض الصفة بان عدم نقيض التمييز فرع عدم نقيض التصور فاذا لم يكن لنفس
التصور نقيض لا يكون لتمييزه الذي يوجبه نقيض قوله لكن لا يخفى اه يعني ادعاء
ان عدم نقيض التمييز فرع عدم نقيض التصور امر لا دليل عليه الا يرى ان في
التصديق نقيضا للتمييز ولا نقيض له وقد يقال ان عدم نقيض المفهوم المتصور
وعدم نقيض التصور وعدم نقيض التمييز امور متلازمة لا يتصور الانفكاك بينهما
فعدم النقيض لواحد منها يستلزم عدم نقيض الاخر قول ادعاء التلازم ايض لا بد له
من دليل ودعوى البداهة غير مسموعة قوله فان قلت اه اعتراض اخر على قوله بناء وحاصله
ان شمول تعريف العلم للتصورات كما يصح باعتبار انها لا نقايض لها كذلك يصح باعتبار
انها غير محتملة لنقائضها لان كل متصور لا يحتمل غير صورته الخاصة فعلى تقدير التسليم ان
للتصور نقيضا يصح شمول العلم للتصورات لكونها غير محتملة لها فلا وجه لبناء شموله
للتصورات على انها لا نقايض لها قوله فلو سلم ان للتصور اي لتمييز التصور لما قوله
قلت اه حاصله ان شمول العلم للتصورات بناء على انها غير محتملة للنقايض انما يتم في
التصورات بالكنه اذ كل متصور بالكنه لا يحتمل غير صورته الخاصة لما انه لا يمكن تعدد
حقيقة الشيء واما في التصور بالوجه فلا اذ يمكن ان يكون لشيء واحد لوازم متعددة
فكما يمكن احضاره باحدها يمكن احضاره بالاخر بخلاف بنائه على انه لا نقايض
لها فانه شامل للتصور بالكنه وبالوجه قوله على ان اه علاوة على تقدير تسليم ان كل

قائله صلاح الدين المحشي رحمه الله

متصور بالكنه او بالوجه لا يحتمل غير صورته الخاصة وحاصله ان بناء دخول
التصورات على انه لا نقايض لها انما هو بحسب الواقع على زعمهم وهو لا ينافي
ان يكون لذلك الدخول مبنى اخر هو عدم الاحتمال للنقيض بحسب التقدير
والفرض فيجوز ان يكون مبناه بحسب الواقع عدم النقيض وبحسب الفرض
عدم الاحتمال وللفاضل الجلبي في تحرير هذا الكلام ما قد بلغ في نهاية البعد
عن المرام وهو يزعم انها نهاية تحقيق المقام قوله لانه يبطل كثيرا من قواعد المنطق
اه عد قولهم عكس النقيض جعل نقيض اه من قواعد المنطق لا يخلو عن تسامح
لان القاعدة قضية كلية والتعريف ليس كذلك واما قولهم نقيضا المتساويين
متساويان فهو قاعدة بلا مرية لصدق التعريف عليه وعده في شرح المطالع
من القواعد قوله والتحقيق اه هذا التحقيق مستفاد من السيد السند وحاصله
ان فسر النقيضان بالامرين المتمانعين بالذات اي الامرين اللذين يتمانعان و
يتدافعان بحيث يقتضي لذاته تحقق احدهما في نفس الامر انتفاء الاخر فيه وبالعكس كالايجاب
والسلب فانه اذا تحقق الايجاب بين الشيئين انتفى السلب وبالعكس لا
يكون للتصور اي الصورة نقيض اذ لا يستلزم تحقق صورة انتفاء الاخر فان
صورتي الانسان واللاانسان كلتاهما حاصلتان لا تدافع بينهما الا اذا
اعتبر نسبتهما الى شيء فانه ح يحصل قضيتان متنافيتان صدقا فقط ان لم
يجعل السلب راجعا الى نسبة الانسان الى الشيء بل اعتبر جزء منه وان جعل السلب
راجعا اليها كانتا متنافيتين صدقا وكذبا وكذا الحال في التصورات التقييدية
والانشائية لا تدافع بينهما الا بملاحظة وقوع تلك النسبة وارتفاعها او
بالاعتبارين المذكورين في المفردين فان قلت ان مفهوم نسبة الانسان الى زيد
ومفهوم سلبها عنه كل منهما من قبيل التصور وبينهما تناف صدقا وكذبا فيكون كل
منهما نقيضا للاخر بالمعنى المتعارف للنقيض فقد تحقق النقيض للتصورات ايض
فالجواب ان كلا منهما ان لوحظ من حيث انه آلة ورابطة بين الطرفين فالتناقض
بينهما عين التناقض في القضايا وان لوحظا من حيث انه مفهوم من المفهومات
وحمل على زيد كقولك زيد منسوب اليه الانسان وليس بمنسوب اليه الانسان
فهو ايض راجع الى تناقض القضايا لان قولك زيد منسوب اليه الانسان معناه زيد

فى نفس الامر كما فى قولنا العالم حادث مثلا وقد لا يكون كما فى قولنا العالم قديم ضرورة
تحقق الممانعة بالذات بين المعلومات التصديقية فالصورة التصديقية قد تكون
مطابقة للواقع وقد لا تكون الا ترى انا اذا رأينا حجرا وحصل منه الصورة الحجرية وحكمنا
بان هذه الصورة لذلك المرئى كان كل من الصورة التصورية والتصديقية مطابقا
لما فى نفس الامر ضرورة ان كلا المعلومين واقع فيه واذا رأينا حجرا وحصل منه الصورة
الانسانية وحكمنا عليه بذلك الحكم فالصورة التصورية مطابقة لما فى نفس الامر
وهو الماهية الانسانية والصورة التصديقية غير مطابقة له لعدم معلومه فيه وهو
ثبوت تلك الصورة للحجر فالحاصل ان الصورة التصديقية تتصف بالمطابقة وعدم
المطابقة لما فى نفس الامر والصورة التصورية دائما متصفة بمطابقتها له تأمل
فانه دقيق قوله وانما الخطاء فى الحكم اه اى انما الخطاء فى الحكم المقارن لذلك التصور
فان الحكم بان الصورة الناشئة من الشئ صورة له قد صار ملكة للنفس فاذا كانت
تلك الصورة صورة لما نشأت منه فى نفس الامر يكون حكما مطابقا لما فى نفس الامر واذا
لم تكن صورة له فى نفس الامر لا يكون مطابقا له وهذا معنى تحقق المطابقة واللامطابقة
فى الحكم مع مطابقة الصورة لما هى صورة له فى الصورتين وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان الحكم
بان هذه الصورة صورة لذلك المرئى فرع الحكم بالفعل ومن البين ان لا حكم ههنا بالفعل بل يمكن
الحكم والا لزم التسلسل لانه انما يلزم التسلسل لو كان الحكم الحاصل بواسطة تلك الملكة
حكما صريحا ملتفتا اليه بالذات يفصل فيه جميع ما اعتبر فيه من التصورات والرجوع الى الوجدان
يكذب ذلك قوله ويرد عليه انه فرق اه حاصله ان يكون تلك الصورة تصورا وادراكا للانسان
موقوف على ان يكون العلم بالوجه عين العلم بالشئ من ذلك الوجه حتى يكون العلم بالشبح من
وجه الانسان عين العلم بالانسان الذى هو وجهه لكن الفرق ثابت فان معنى العلم بالوجه
هو ان يحصل فى الذهن صورة تكون آلة لملاحظة ذلك الوجه فالوجه معلوم والحاصل فى
الذهن صورته ومعنى العلم بالشئ من ذلك الوجه ان يكون ذلك الوجه آلة لملاحظته فالحاصل
فى الذهن نفس ذلك الوجه والمعلوم بواسطتها ذلك الشئ فالعلم بالوجه فى
المثال المذكور اعنى العلم بالانسان وان كان مطابقا لكن العلم بالشئ من ذلك الوجه
ليس بمطابق والحق فى المثال المذكور هو هذا اذ المتصور هو الشبح والصورة
الانسانية آلة لملاحظته اجيب بانه ان اراد بان المتصور هو الشبح انه متصور من حيث

الحجرية فهو باطل بالضرورة اذ الصورة المذكورة آلة لملاحظة فرد من افراد الانسان
دون الحجر فكيف يكون الحجر متصورا به وان اراد انه متصور بذلك الوجه من حيث
الانسانية فلا خطأ فى تلك الصورة اذ هى مطابق لمتصوره وانما الخطاء فى ان
هذه الصورة آلة لملاحظة ذلك الشبح المرئى وان ذلك الشبح فرد من افراد الانسان
نقل عنه توضيحه انا اذا رأينا شبحا من بعيد وهو فى الواقع حجر فى اذهاننا صورة
الانسان فاعتقدنا انه انسان فربما نتوجه الى ذلك الشبح بوصف الانسانية
ونجعله عنوانا بناء على ذلك الاعتقاد ونحكم على ذلك بانه قابل العلم والفهم
مثلا فالمحكوم عليه فى هذا الحكم الوارد على المأخوذ بهذا العنوان معلوم لنا
بهذا الوصف بلا شبهة وصورة الانسان آلة لملاحظة المحكوم عليه اعنى الشبح
ووجه لذلك الشبح والشبح معلوم لنا من حيث ذلك الوجه وقد تقرر الفرق
بين العلم بالوجه وهو ههنا العلم بمفهوم الانسان الذى هو آلة لملاحظة الشبح
وبين العلم بالشئ من ذلك الوجه وهو ههنا العلم بالشبح من حيث انه مفهوم الانسان
ولا شك ان العلم بالشبح الذى هو الحجر فى الواقع بوصف الانسانية غير مطابق
وهكذا الحال فى قولهم الماهية المجردة عن العوارض الذهنية والخارجية موجودة فى
الذهن واللامعلوم لا يعقل واللاشئ كلى وامثال ذلك انتهى وحاصله انه بعد
حصول صورة الانسان من الشبح واعتقادنا انه انسان نحكم عليه بانه قابل للعلم مثلا و
المحكوم عليه لا بد ان يكون معلوما لان الحكم على الشئ فرع تصوره وليس معلوما الا بوصف
الانسانية فثبت ان الحجر متصور بوصف الانسانية وهو علم غير مطابق لمعلومه ولا يمكن ان يقال
ان المعلوم هو الحجر من حيث انه انسان لا انه يكون المعلوم هو الانسان فلا يكون فرق بين العلم
بالشبح بالوجه الذى هو الانسان ههنا وبين العلم بذلك الوجه وعلى هذا ظهر ان المعلوم
هو الشبح من حيث انه حجر لا من حيث انه انسان واندفع الجواب المذكور فانه مبنى على عدم
الفرق بين العلم بالوجه وبين العلم بالشئ من ذلك وتحقيق الجواب انا سلمنا انه
بعد حصول صورة الانسان من الشبح واعتقادنا انه انسان لاجل اشتباه الحال
على الحس بواسطة المشاكلة بين الانسان والحجر نجعل الوصف المذكور عنوانا
ونحكم عليه لكن المعتبر فى اتصاف افراد الموضوع بالوصف العنوانى هو الاتصاف
بالفعل بحسب الاعتقاد على ما هو التحقيق والشبح المذكور وان كان حجرا بحسب نفس

الامر لكنه انسان بحسب الاعتقاد فيجوز ان يكون الصورة الانسانية الة لملاحظة الانسان
الذي هو حجر في الواقع ويكون معنى الحكم عليه ان الامر الذي اعتقده انه متصف بالانسانية
موصوف بكونه قابل العلم والفهم فيكون التصور مطابقا للمتصور الذي هو الانسان
المفروض ومع ذلك يكون المحكوم عليه هو الحجر لانه حجر في نفس الامر والخطاء انما هو في
الاعتقاد بان ذلك الحجر انسان الذي هو ناش من عدم امتياز الحس بين الامور
المتشاكلة وقد يجاب بوجهين اخرين احدهما سلمنا ان المحكوم عليه هو الحجر لكنه
معلوم بالوجه المطابق ودعوى انه ليس معلوما لنا الا بوصف الانسانية في حيز
المنع غايته ان ذلك الوجه غير مشعور به وذلك لا يوجب انتفاءه في نفس الامر
ولا يخفى انه نوع مكابرة وثانيهما ان المرئي من بعيد هو الهوية المشتركة بين الواجب
والجوهر والعرض على ما يجيء في بحث الرؤية والصورة الانسانية ليست غير مطابق
لها لان الوجه الاخص لا يباين الاعم ولا يخفى انه مع عدم تمامه في نفسه غير مفيد
لان عدم المطابقة متحققة قوله اي ذاته كاف اه فسر قوله لذاته بهذا اشارة الى ان ليس
المراد بان علمه لذاته انه يترتب على ذاته الانكشاف والتميز من غير توسط صفة زائدة
على ذاته كما ذهب اليه المعتزلة والفلاسفة ثم قيد الكفاية بقوله بلا حاجة الى شيء يفضي الى العلم
وتعلقه المستفاد من قول الشارح لا لسبب من الاسباب اشارة الى ان معنى الكفاية انه لا
يحتاج في العلم وتعلقه الى سبب مفض لا انه لا يحتاج الى شيء اصلا وبهذا اندفع المناقشة
التي اوردها بعض الفضلاء من ان كفاية الذات في تعلق العلم محل مناقشة اذ التعلق نسبة
تتوقف على المنتسبين وهما العالم والمعلوم ههنا لان يتوقف على المعلوم انما هو لكونه
متعلقا به لا انه سبب مفض اليه فيصح ان ذاته كاف في تعلقه بمعنى عدم الاحتياج الى سبب
مفض وان كان يحتاج الى متعلق قوله اختيار للشق الاخير وهو ان المراد السبب المفضي
في الجملة قوله اي فيما لا يفتقر اليه انما قال ذلك لان لهم ايضا تدقيقات لكن ذلك فيما يفتقر
اليه وهو المسائل الشرعية التي ينبني عليها السعادة الدنيوية والاخروية قوله يعني اياه رد لمولانا زاده
حيث قال انه جعل الحواس المجردة عن العقل لحواس البهائم سببا للعلم قوله فانها مبنية على ان
النفس اتفق المحققون على ان المدرك للكليات والجزئيات هو النفس الناطقة وان نسبة
الادراك الى قواها كنسبة القطع الى السكين واختلفوا في ان صور الجزئيات المادية ترتسم
فيها او في آلاتها فذهب جماعة الى ان النفس ترتسم فيها صور الكليات والا ترتسم

فيها صور الجزئيات المادية وانما ارتسامها في آلاتها بناء على انها بسيطة مجردة و
تكيفها بالصورة الجزئية ينافي بساطتها فادراك النفس للجزئيات ارتسامها في آلاتها
وليس هناك ارتساما ان ارتسام بالذات في الالات وارتسام بالواسطة في
النفس الناطقة على ما توهم وذهب جماعة الى ان جميع الصور الكلية والجزئية انما
ترتسم في النفس الناطقة لانها المدركة للاشياء الا ان ادراكها للجزئيات المادية
بواسطة لا بذاتها وذلك لا ينافي ارتسام الصور فيها غاية ما في الباب ان الحواس
طرق لذلك الارتسام مثلا ما لم تفتح البصر لم يدرك الجزئي المبصر ولم يرتسم
فيها صورته واذا فتحت ارتسمت وهذا هو الحق فمن ذهب الى الاول اثبت
الحواس الباطنة ضرورة انه لا بد لارتسام الجزئيات المادية المحسوسة بعد غيبوبتها
وغير المحسوسة المنتزعة عنها من محال ومن ذهب الى الثاني نفاها قوله وعلى ان
الواحد اه اذ على تقدير ثبوت ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان الجزئيات
لا ترتسم في النفس يلزم القول بالحواس الباطنة لان وجود الاثار المختلفة من
اجتماع صور المحسوسات وحفظها وادراك معاني الجزئيات وحفظها وتفصيلها
وتركيبها يقتضي ان يكون لكل منها مصدر اي من الاثار المختلفة غير النفس وهو الحس المشترك والخيال
والوهم والحافظة والمتصرفة واما على تقدير بطلانهما فيجوز ان يكون النفس الناطقة
مبدأ لتلك الاثار المختلفة فلا حاجة الى اثباتها قوله فيه اشارة اي في قوله
تتلاقيان ثم يفترقان فان التلاقي والافتراق يشعر بعدم التقاطع وان كان التلاقي
متحققا في صورة التقاطع ايضا اذ المناسب حينئذ ان يقول تتقاطعان
فتتأديان الى العينين بدون ذكر الافتراق كما لا يخفى اعلم انه تبين في التشريح
انه قد نبت من جانبي مقدم الدماغ من تحت محل الشم عصبتان مجوفتان
متقاربتان حتى اتصلتا وصار تجويفهما واحدا ثم تتباعدان الى ان اتصلتا
بالعينين وذلك التجويف الذي في الملتقى اودع فيه القوة الباصرة وتسمى
مجمع النورين واختلفوا في ان اتصالهما بطريق التقاطع بدون الانطباق بان
يتصل العصب الايسر بالعين اليمنى والايمن باليسرى فيحدث صورة الصليب وهناك يتقاطع
خطان ويذهب كل منهما الى جانب الاخر او بطريق التلاقي والانطباق كهيئة الدالين
اللذين محدب كل منهما متصل بمحدب الاخر فيتصل الايمن بالعين اليمنى والايسر

بالبصري والاكثرون ذهبوا الى الاول واختاره الشارح في شرح المقاصد قوله
لا يقال الحركة اه حاصله ان الحركة من الاعراض النسبية فانها هيئة تعرض للجسم
باعتبار نسبته الى المكان والمتكلمون انكروا الاعراض النسبية وقالوا انها امور اعتبارية
ليس لها تحقق في الخارج اصلا فكيف تدرك بالحس اذ الادراك الحسي فرع
الوجود الخارجي قال الفاضل المحشي وفيه بحث لان الاجتماع والافتراق والاتصال
كلها من الاعراض النسبية مع انهم قد عدوها من المبصرات فكون الشيء من
الاعراض النسبية لا ينافي كونه من المبصرات ولا يخفى انه لا يدفع الاعتراض
قوله لانا نقول اه يعني ان المتكلمين وان انكروا وجود الاعراض النسبية لكنهم اعترفوا
بوجود الحركة اذ قد اتفقوا على وجود الاين منها وسموه بالكون وقسموه الى الحركة
والسكون والاجتماع والافتراق وقالوا وجوده ضروري بشهادة الحس وكذا انواعه
الاربعة اذ حاصلها عائد الى الكون والتميزات امور اعتبارية لا حقيقية متنوعة
نحو كونه مسبوقا بكون آخر او غير مسبوق ونحو امكان تخلل ثالث بينهما او عدمه
كما في الافتراق والاجتماع كذا في المواقف قوله ولزوم النسبة اه يعني ان لزوم
النسبة والاضافة الى المكانين والاينين لهما لا ينافي ان يكون الحركة المتصفة بهما
محسوسة لجواز اتصاف الامور المحسوسة بالامور العدمية كاتصاف ذات الاعمى
بالعمى اعلم انه قد اختلف في الاكوان فقال بعضهم انها غير محسوسة فانا لا نشاهد
الا الاجسام المتحرك والساكن والمجتمعين والمتفرقين واما وصف الحركة والسكون و
الاجتماع والافتراق فلا فجعل الحركات من قبيل المبصرات انما يصح على المذهب ا
قوله وما يقال اه قائله مولانا صلاح الدين الرومي اي ما يقال في توجيه قوله
والحركات ليندفع الاعتراض المذكور من ان معنى كون الحركة مبصرة انه يحصل بعد
مشاهدة الجسم في مكانين ادراك الحركة لا ان نفسها مشاهدة فليس للشيء لان ادراك
الشيء كالحركة مثلا بواسطة احساس الآخر كالجسم لا يسمى احساسا ولا يسمى ذلك الشيء
المدرك محسوسا والا لزم ان يعد العمى من المبصرات لانه يحصل بعد مشاهدة الاعمى
ادراك عماه مع انه نفي صرف فضلا عن ان يكون محسوسا والضمير في قوله وهو
للحركة اما راجع الى مجموع الكونين او الى الكون المذكور في ضمن الكونين واما قوله واللمس
لا يدرك الجسم اه فمن تتمة ما يقال ودفع لاعتراض يرد عليه وهو ان يقال يلزم

يلزم مما ذكرتم من معنى كون الحركة مبصرة ان تكون الحركة ملموسة ايضا لانه يحصل بعد ملامسة
الجسم ادراك الحركة فان من لمس شيئا متحركا مغمضا عينيه ادرك حركته ولذا ذهب
الجبائي الى ان الحركة والسكون مدركان بحاسة البصر واللمس وحاصل الدفع ان
اللمس لا يدرك الجسم في مكان ولا يقدر على بيان كيفية تمكنه بل يدرك وصوله
الى اللامس فاذا تجدد الوصول اشتبه الحال بتجدد الحركة التي هي الكون في مكانين بخلاف
البصر فانه يدرك الجسم في المكان ويقدر على بيان كيفية تمكنه فيحصل منه ادراك
الكونين ولا يخفى انه ليس بشيء لان ادراك الحركة بعد ملامسة الجسم امر ظاهر
سواء قلنا بادراك اللمس الجسم في مكان اولا فعلى هذا قوله فلا يدرك الحركة
على صيغة المجهول اي لا يحصل ادراك الحركة بسببه او على صيغة المعلوم و
الضمير للمس اي لا يكون سببا لادراكه او للعقل وفي بعض النسخ والحس لا يدركه في
مكان اه فح يكون بيانا لقوله ادرك العقل منه الحركة يعني انما قلنا ادرك العقل الحركة
اذ الحس لا يدرك كون الجسم في مكان فلا يدرك الحس الحركة التي هي الكون المخصوص
فعلى هذا قوله لا يدركه في مكان على حذف المضاف اي لا يدرك كون الجسم في مكان
والضمير في قوله ومثله راجع الى الشيء يعني الشيء المدرك بواسطة احساس الآخر
لا يعد محسوسا كما لا يعد ادراكه احساسا قوله اشارة الى ان تقديم قوله كما بين
في علم المعاني من ان تقديم ما حقه التأخير يفيد الاختصاص قال المحشي المدقق المعنى
المستفاد من التقديم المذكور هو انه يدرك بها وضع كل حاسة لها بها لا بغيرها
لا ما ذكره من انه لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى على ما لا يخفى والفرق ظ لكنهما
متلازمان قوله اي مركب تام اه يعني ليس المراد من الكلام ما هو المستعمل في الانام و
المتبادر عند الخواص والعوام اعني ما يتكلم به بل ما هو مصطلح النحاة اعني ما تضمن
كلمتين بالاسناد والا لزم ان يكون المركب التقييدي خبرا اذ يصدق عليه انه كلام
لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة او لا تطابقه فان قولنا زيد الفاضل كلام
لنسبته خارج وهو اتصاف زيد بالفاضلية في نفس الامر او عدمه قد تطابقه
تلك النسبة وقد لا تطابقه وكان الفاضل الجلبي ظن ان ليس للكلام معنى يشمل
المركب الوصفي وغيره فلا معنى للانتقاض ولعمري ان بعض الظن اثم ثم قيل لا حاجة
الى تغيير الكلام بالمركب التام لخروج المركب التقييدي بقوله لنسبته اذ المراد بها

الايقاع والانتزاع وهذا مبني على ان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية لكنه
خلاف مرضي الشارح قوله اي على وجه ذلك الشئ ملتبس بذلك الوجه اي في نفس
الامر مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر بيانه ان الكلام الذي دل على وقوع النسبة
بين الشيئين اما بالثبوت بان هذا ذاك او بالنفي بان هذا ليس ذاك فمع قطع النظر
عما في الذهن من النسبة لابد وان يكون بينهما نسبة ثبوتية او سلبية لانه اما ان
يكون هذا ذاك او لم يكن فالاخبار عن تلك النسبة على وجه يتصف به النسبة
في حد ذاتها من الثبوت او الانتفاء صدق والاخبار على خلاف ذلك كذب قوله
وهو الاوفق اذ المخبر عنه في الحقيقة هو النسبة لا ذات الموضوع او المحمول قوله
عبارة عن الاثبات اي كونها مثبتة او منفية بمعنى المصدر المبني للمفعول اذ هو
الذي يتصف به النسبة كما لا يخفى قوله يعني انه لا يشترط فيه اه واشتراط الخمسة
مذهب القاضي الباقلاني وهو يقول ينبغي ان يحصل التواتر بما فوق الاربعة
لان التزكية واجبة في شهود الزنا لعدم حصول اليقين بشهادتهم ويوجد في
الخمسة واعترض عليه بان التزكية في الخمسة ايضا واجبة فعلم انه ليس كما زعمه قوله او اثنى
عشر اه قال السيد المحققين بعدد النقباء المبعوثة من بني اسرائيل على ما قال الله تعالى
وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا وبعثهم لتبليغ احكام بن موسى عم وتشهيرها وتواترها
فعلم ان التواتر يحصل بهذا العدد واشتراط العشرين بقوله تعالى وان يكن منكم
عشرون صابرون يغلبوا مائتين وهو بعيد جدا واشتراط اربعين لقوله تعالى
يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين روي ان المؤمنين كانوا اربعين
والنبي مأمور بتبليغ الاحكام وتشهيرها السلام واشتراط سبعين لقوله تعالى واختار
موسى قومه سبعين رجلا وفي اكثر نسخ التلويح او خمسين بدل سبعين ويرد عليه
ان هذا قول لم يقل به احد قوله بل ضابطه وقوع العلم من غير شبهة اي ضابطة
كون الخبر متواترا هو ان يقع العلم بعده بحيث لا يحتمل النقيض اصلا قال بعض الفضلا
انت خبير بان الاطلاع على ان الحاصل عقيبه مما لا يحتمل النقيض لا حالا ولا مآلا امر
دونه خرط القتاد انتهى ولا يخفى عليك ان اتفاق الجمع الغير المحصور على الشئ المستند
الى الحس مخترع لا ثبوت له في نفس الامر مع تباين ارائهم واخلاقهم واوطانهم
مستحيل عقلا بمعنى ان العقل يحكم حكما قطعيا بانهم لم يتواطؤا على الكذب وان ما اتفقوا
جزاه

---

٩٢ صحيفه

قوله والشارح اختار الاول آه والسيد الشريف اختار الثاني وزيف الاول في شرحه قال هنالك الاخبار هو الكشف ولذا عدي بعن فصدق المتكلم اخباره وكشفه عن الشئ الذي هو المسند اليه على الوجه الذي هو في نفسه ملتبس به من ثبوت المسند له وانتفائه عنه وكذبه كشفه واخباره عن الشئ لا على ما هو به حمل الشئ على النسبة اي الاخبار عنها على الوجه الذي هو ملتبس به من الثبوت او الانتفاء بعيد بحسب اللفظ لان المتعارف في الاستعمال اخبرت عن زيد مثلا لا اخبرت عن نسبة القيام اليه انتهى فتأمل والمحشي اشار الى رده بان ذلك الحمل وان كان بعيدا بحسب اللفظ لكنه قريب بحسب المعنى واوفق له بل الى رجحان الاول فان الرعاية الى جانب المعنى ارجح من الرعاية الى جانب اللفظ فافهم ذلك واما ما يقال من ان ذكره من وجه البعد بهو ان النسبة مخبر عنها عند تفصيل معنى الكلم اي ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وقد عرفت ما فيه فتدبر كفوى

قوله اشارة الى ان منشاء عدم التجويز كثرتهم آه حيث لم يقل لا يتصور كذبهم واعترض عليه بانه لو كان المنشاء الكثرة لوجب ان يكون تلك الكثرة موجبة للعلم دائما وليس كذلك لما قال الشارح في شرح الشمسية من ان حصول العلم من المتواترات يختلف باختلاف الوقائع والمخبرين والمستمعين والجواب ان ذلك الاختلاف يجوز ان يكون بواسطة التفاوت في الالف والعادة والممارسة والاخطار بالبال وتصورات الاطراف كما سيجئ من الشارح واجيب ايضا بان المراد كثرتهم بحيث لا يجوز العقل تواطئهم على الكذب فتأمل كفوى

قوله فلا نقض بخبر قوم آه يعني كما انه ليس من اجزاء المعرف ليس بداخل في التعريف ايضا بل خارج بالقيد المستفاد من الاشارة المذكورة اقول فعلى هذا يكون الخبر المذكور مع القرينة الخارجية واسطة بين الاسباب الثلثة للعلم فتأمل قد يقال لكن يرد النقض بخبر قوم لا يتصور تواطئهم على الكذب اذا اخبر كل منهم رجلا اخر فلا بد لاخراجه من تقييد الحد بالوصول منهم الى واحد اقول يمكن ان يقال ان ذلك الخبر متواتر مفيد للعلم في حد ذاته لكن الوصول الى واحد من شرائط الافادة كاستماع السامع قوله بقرينة خارجية كالخبر بقدوم زيد بحدث رجع القوم الى داره وكالخبر بموت والده عند شق الجيوب والتفجع كفوى

قوله لا يتصور تواطئهم اه فيه اشارة الى منشاء عدم التجويز اه وانما قال اشارة لان دلالة قوله لا يتصور تواطئهم بدلالة النص سبق تعريف التواتر واما دلالته على ان منشاء عدم التجويز كثرتهم فبالاشارة الى ان تلك الدلالة لا تكفي في اخراج خبر قوم لا يجوز العقل كذبهم بقرينة خارجية لانها دلالة التزامية مهجورة في التعريفات فقول الخيالي فلا نقض بخبر قوم ليس على ما ينبغي اللهم الا ان يقال ان ذلك التعريف رسم وكون الدلالة الالتزامية مهجورة مختص بالحد لا بالرسم فليتأمل كفوى

قوله ومصداقه آه يحتمل ان يكون مبالغة اسم فاعل كما يؤيده تفسير المحشي بقوله ما يصدقه ويحتمل ان يكون اسم آلة بمعنى اسم الفاعل مجازا ويحتمل ان يكون مصدر بمعنى اسم الفاعل ايضا لكن الاول اظهر كما لا يخفى كفوى

٩٣ صحيفه

قوله وانه ليس الا بالاخبار آه عطف على العلم فهو في حيز الوجدان على ما قيل ويمكن ان يكون جملة حالية مقتصر * قوله ان العلم الحاصل به ضروري آه قيل انه موقوف على مقدمتين احدهما قولنا الخبر الدال عليه دائر على السنة جمع لا يتصور تواطئهم على الكذب وثانيهما قولنا كل خبر شانه كذلك فهو صادق فكيف يكون ضروريا واجيب بان الثابت بهاتين المقدمتين هو العلم بانه مطابق للواقع لا نفس العلم بمضمون الخبر والكلام فيه وفيه تأمل فافهم وما ذكره الشارح من ان هذا العلم يحصل للصبيان الذين لا اهتداء لهم بطريق الاكتساب يرد عليه ان حصول العلم للصبي بحيث لا يقبل التشكيك في حيز المنع فتدبر لاه

٩٤ صحيفه

قوله وان كان الاول اي كون الخبر المقدم بمعنى الاخبار اظهر لعل وجهه ما سيجئ من قوله لكن الحق ان الخبر بمعنى الاخبار جزما لكن ذلك يقتضي كونه صوابا لا اظهر ويمكن ان يكون وجه الاظهرية النسبية الى سابقه فعطف الانسب عليه عطف العلة على المعلول ساجقلي

قوله اذ لا حاجة الى جعل الخبر بمعنى الاخبار وكذا الى جعل اضافته الى مفعول ولم يذكره لان كون اضافته الى مفعول متوقف على كونه بمعنى الاخبار وانتفاء الموقوف عليه يوجب انتفاء الموقوف ساجقلي

وانما لم يجعل عبارة التلويح من اضافة المصدر الى المفعول آه فيه تعريض على ملا زاده حيث قال فيه كلام اذ التطبيق يمكن ان يكون الخبر الواقع في عبارة التلويح بمعنى الاخبار ويكون مضافا الى المفعول وترك الفاعل اي خبر النصارى واليهود بقتل عيسى عم فلا ضرورة الى ارتكاب التمحل ههنا الان يتحقق كونه للخبر اليهود واليه يشير بقوله لكن بعض النصارى آه فتأمل كفوى

قوله على زعم الموجه آه وقد قيل الحق ان الخبر بمعنى الاخبار جزما لانه بمعنى المركب التام لا يتعدى الى مفعول لا بنفسه ولا بالحرف وههنا قد تعدى اليه في الموضعين اقول التعدية ممنوعة لجواز ان يكون الجار والمجرور في مقام النعت والحال عن المبتدا اي خبر النصارى المتعلق بقتل عيسى عم او متعلقا به او نقول الحق هو ان يكون الخبر ههنا بمعنى المركب التام والا لاختل النظام فان الكلام انما هو في المتواتر وهو صفة الخبر لا صفة الاخبار كفوى

قوله كالسمنية من عبدة الاصنام يقولون بالتناسخ وينكرون حصول العلم لغير الحواس نسبوا الى سومنات اسم صنم معروف وله قصة معروفة والبراهمة من الهند ينكرون البعثة اصحاب براهم وقد يوجد في بعض الكتب ان السمنية والبراهمة نسبة الى سمن وبرهم وهما صنمان لاكبر اصنامهم
كفوى

عليه حق ثابت في نفس الامر غير محتمل للنقيض بمعنى سلب تجويز العقل وقوع شيء بدله كما في العلوم العادية لا بمعنى سلب الامكان العقلي عن تواطئهم على الكذب وبالجملة انا نجد من انفسنا علما ضروريا بوجود مكة وبغداد بحيث لا يحتمل النقيض اصلا وما ذلك الا بالاخبار والاشكال انما نشأ من اخذ عدم الاحتمال بمعنى عدم الامكان العقلي تأمل كذا في التلويح قوله قيل عليه اه يعني ان للتواتر مدخلا في افادة العلم لان الخبر انما يفيده بسببه فيكون افادة العلم موقوفة على التواتر فاثبات التواتر بالعلم على ما ذكرتم من ان وقوع العلم دليل بلوغه حد التواتر يدل على ان التواتر موقوف على العلم وانه دور وحاصل الجواب ان نفس التواتر سبب نفس العلم والعلم بان الحاصل عقيبه علم سبب للعلم بتواتر الخبر فالموقوف على العلم بالعلم والموقوف نفس العلم فلا دور يدل على ذلك انه جعل وقوع العلم دليلا على التواتر اذ الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر وفيه انه يلزم على هذا ان يكون العلم بتواتره موقوفا على ملاحظة العلم ثانيا والتصديق بانه علم وليس الامر كذلك لانه بمجرد حصول العلم يحكم العقل بتواتره ويمكن الجواب بان العلم اذا كان حاصلا بطريق الاحضار والتوجه الى معلومه بالذات يكون العلم والعلم بالعلم معا حاصلين في الذهن ولا يكون حاجة الى احضار العلم ثانيا ولذا ذهب الامام الى ان العلم والعلم بالعلم متحدان وفيما نحن فيه كذلك فان العلم بعد الخبر انما يحصل بعد التوجه اليه والقصد الى احضاره بخلاف ما اذا لم يكن حاصلا بطريق الاحضار فانه لا بد من ملاحظته حتى يحصل العلم بالعلم تأمل قوله وهكذا حال كل معلول اه فان نفس العلة تفيد نفس المعلول والعلم بالمعلول يفيد العلم بالعلة بمعنى انه اذا تحقق العلة تحقق المعلول واذا علم تحقق المعلول علم تحقق العلة وانما قيد العلة بالخفية لانه لو كانت العلة ظاهرة يستفاد العلم بها بدون العلم بالمعلول كالنار المحسوس للدخان والاولى تركه لان العلم بالمعلول يوجب العلم بالعلة سواء كانت ظاهرة او خفية والاستفادة من وجه آخر لا ينافيه تأمل قوله فان قلت اه حاصل هذا السؤال منع قوله ان وقوع العلم من غير شبهة يدل على بلوغه حد التواتر وسند المنع ان للعلم اسبابا شتى من الحس والبديهة وكونه خبر الرسول وغير ذلك والمعلول الاعم لا يدل على العلة المعينة فيجوز وقوع العلم بسبب آخر لا بسبب التواتر فلا يكون دليلا عليه قوله قلت عدم الدلالة اه وههنا انتفاء سائر العلل معلوم لان العلم بوجود مكة مثلا لا يحتمل لعلة غير التواتر كذا نقل عنه قوله فتأمل وجه التأمل ان العلم بانتفاء سائر العلل في حيز المنع فانه يجوز ان يكون

بخبر النصارى صح

قوله في اعتقاد القتل اي في اعتقاده بالمشاهدة له بان يكون مع اليهود عند مباشرة القتل في بعض اضافة الخبر اليهم ايضا اضافة المصدر الى الفاعل فلا منافاة بين ما ههنا وبين ما في التلويح والحاصل انه يصح السؤال بخبر اليهود فاشار الى الاول ههنا والى الثاني في التلويح ولا يذهب عليك ان النقض بخبر احدهما فقط والجواب بمنع تواتره ليس على ما ينبغي كما لا يخفى ويقال الاشتراك في الاعتقاد لا يفيد في المقام بل لا بد من الاشتراك في الاخبار وذلك لم لجواز ان يكون الاخبار مختصا باليهود ولك ان تقول المراد هو الاشتراك في الاعتقاد في الاخبار الا انه اكتفى بالاول لدلالة المقام على ما هو المراد وصرح باشتراكهم في الاخبار في الكشف الكبير وذلك كاف في التوجيه

كفوي

قوله بالمشاهدة له اه وليس المعنى انهم مع اليهود في اعتقاد انه عليه السلام قد قتل سواء كان ذلك الاعتقاد والمشاهدة للقتل او بالسماع عن اليهود المشاهدين اذ الكلام انما هو في خبر المخبرين بالقتل في الطبقة الاولى فتأمل

منه

قوله باشتراكهم اه ثم ان الاشتراك في الاخبار وان رفع الاحتياج الى تمحل التقدير لكنه لا يصح تخصيص الاضافة الى النصارى بالذكر الا انه يرتكب التغليب فافهم

منه

قوله بل لم يبلغ اصل المخبرين حد التواتر فانهم في الطبقة كانوا سبعة نفر دخلوا على عيسى عم ففعلوا والغالب انه لا يقع العلم في هذه الوقعة باخبار السبعة على انهم قد اختلفوا في قتله فقال بعضهم انه اله لا يصح قتله وقال بعضهم ان كان هذا عيسى فاين صاحبنا وان كان صاحبنا فاين عيسى عم وقال بعضهم انه رفع الى السماء وقال بعضهم الوجه وجه عيسى عم والبدن بدن صاحبنا وقال بعضهم قد قتل وصلب كذا في الكشاف عند قوله وما صلبوه وما قتلوه الآية فعدم شرط التواتر في خبرهم بين لا ستره فيه وبهذا سقط ما يقال من اخبارهم لم يكن عن شبهة لهم باعتقادهم حتى ينافي وقوع العلم بل عن امر محسوس لا شبهة لهم فيه على ان عدم الشبهة ليس بكاف في العلم بل لا بد من المطابقة لما في نفس الامر ايضا وهي مفقودة ههنا قطعا

كفوي

قوله وغرق اليهود اه فبلوغ عدد اليهود المخبرين عن تأبيد دين موسى عم حد التواتر في كل طبقة مم وفيه ان عدم البلوغ في كل طبقة لا يضر السائل فان السؤال بما في الطبقة الاولى كاف له في سؤاله فافهم وربما يقال قد جاء في بعض التفاسير ان بخت النصر قتل كثيرا وابقى كثيرا اللهم الا ان يقال قتل علماءهم وفيه ان هذا التوجيه غير مفيد كما قيل فان خبر الجهلاء كاف في السؤال اذ لا يشترط في تواتر الخبر كون المخبرين من العلماء بل علمهم بمضمون الخبر كاف فيه

كفوي

قوله كما قيل القائل منلازاده حيث قال والتوجيه بانه قتل علماءهم لا يجدي كثير نفع اذ المتبادر من العلماء ما هو المعروف والمعهود وليس ذلك بلازم للمخبر في خبر المتواتر بل اللازم كونه عالما بمضمون ما اخبره

منه

٩٥ صحيفة

قوله والتحقيق اه يعني ان افادة اجتماع افادة الظنون القطع امر ثابت في التحقيق ونفس الامر وان ذكرت في الجواب على طريق الكفاية في الالزام يقال فيه بحث اه

كفوي

قوله حاذكر قوله واما اه فيه ان تلك الاخبار ان كانت اسبابا تامة لمطلق الاعتقاد امتنع التوارد وان كانت اسبابا ناقصة له فايجاب اجتماعها ما بل انما يوجب نفسه فالاشكال باق بحاله ويمكن دفع البحث المذكور بان يقال الاخبار اسباب ناقصة لليقين بحيث يكون المجموع اسبابا تامة له فاجتماعها يوجب المسبب نفسه اعني اليقين فان قلت هذا التوجيه لا يلائم كلام المحشي فان قوله يقتضي قوة المسبب يأبى عنه قلت يمكن تطبيقه عليه بان يقال المراد بقوة السبب هو السبب القوي على نهج قولهم حصول صورة الشيء

كفوي

قوله فاجاب اه وقيل هذا الجواب غير مفيد اذ للسائل ان يقول سلمنا ان الخبر لا مدخل له في وهم الكذب لكنه لا ينافي حصوله فح لا يكون الخبر المتواتر سببا للعلم فالاولى ان يقال واما وهم الكذب فليس بلازم لماهية الخبر فجاز ان يكون اجتماع الاخبار مانعا لمعارضة الوهم فلا يتوهم الكذب اصلا وفيه ان حاصل الجواب ان الكذب مجرد احتمال عقلي ناش من جواز تخلف المدلولات الوضعية عن دوالها لا من دلالة الخبر عليه وافادته وذلك لا ينافي كون المتواتر سببا للعلم وحصول القوة في الاعتقاد بان يكون كثرة المخبرين مانعا لذلك الاحتمال فلا يرد ما ذكره ثم ان ما ذكره من باب مقابلة الجواز بالجواز اذ السؤال منع يكفيه الجواز فهو ليس بمفيد فضلا عن الاولية

في عمر زاده

كفوي

قوله ان قيل هذا اه بل للانثى مع انه لم يبعث منها وان قال بعض من الروافض بنبوة مريم بنت عمران وآسية امرأة فرعون فالمناسب تقييده بالمذكر واجيب بانه مصروف الى المذكر فانه الفرد الكامل وفيه ان السؤال والجواب من باب التوهم فان قيد البعث للتبليغ يخرج الانثى وعموم الجنس لا بأس به في التعاريف كما اشرنا اليه في حواشينا على شرح العقايد

كفوي

قوله ولذا قيل مدلول الخبر هو الصدق اي التزاما فان رجلا اذا قال زيد قائم لزمه ان يقال كلامي هذا صادق واما الكذب فمجرد احتمال عقلي خارج عن منطوق الكلام بل هو بالدلالة العقلي هذا اذا كان المضاف اليه اعني الصدق خارجا عن مفهوم الخبر اعني ما يحتمل الصدق والكذب لعدم دخول المضاف اليه في المضاف واما اذا اعتبر فيه التضمن لكن اذا اعتبر الخبر من حيث صدوره عن القائل كذا او قارن بالاداة كذا في قوله الصدق والكذب احتمال عقلي وان شئت تحقيق ذلك فارجع الى حواشي المطول

وانما احتيج الى ذلك التمحل لان المصدر انما وضع للنسبة الى الفاعل دون المفعول او للنسبة اليهما بالاشتراك اللفظي فعلى الاول يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وعلى الثاني استعمال المشترك بين المعنيين في اطلاق واحد وفيه انه يجوز ان يكون الخبر مضافا الى المفعول والمعطوف عليه والى الفاعل بقرينة المعطوف كما في علفتها تبنا وماء باردا وكما ذكر الكشاف في عطف وارجلكم على رؤسكم في قوله تع وامسحوا برؤسكم الآية تأمل

كفوي

العلة الموجبة له متحققة من غير ان يكون وجوده وانتفاؤه معلوما لنا وعدم العلم لا يدل على عدم تحققه قوله وقع في التلويح اه يعني ان الشارح قال في التلويح واما خبر اليهود بقتل عيسى عليه السلام فتواتره ممنوع وههنا واما خبر النصارى فوجه كلامه بعضهم بان الخبر ههنا بمعنى الاخبار واضافته الى النصارى اضافة المصدر الى المفعول فالمعنى اما اخبار اليهود للنصارى اه فلا تدافع لكنه احتيج في عطف قوله واليهود بتأييد دين موسى عليه السلام الى تكلف وهو ان يقدر لفظ الخبر ويكون اضافته اليه اضافة المصدر الى الفاعل ويكون معطوفا على خبر النصارى اذ لا يصح عطفه على النصارى لانه يقتضي ان يكون اليهود ايضا مفعولا وليس كذلك وانما لم يجعل عبارة التلويح من اضافة المصدر الى المفعول لئلا يحتاج الى التمحل في هذه العبارة لانه مخالف للقصة على زعم الموجه قوله لكن بعض النصارى اه يعني ذلك التوهم بط ولا حاجة الى جعل الاضافة الى المفعول لان بعض النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل فيكون في كلا الكتابين اضافة المصدر الى الفاعل ولا يكون عطف اليهود على النصارى محتاجا الى تمحل التقدير كما لا يخفى اقول فيه بحث لان اشتراك النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل لا يستلزم الاشتراك في الاخبار عنه لجواز ان يكون الاخبار مختصا باليهود والمشار اليه في الكشاف هو الاول نعم اذا ثبت ان بعض النصارى مع اليهود في اخبار القتل يتم الملق كما في الكشف الكبير حيث قال وكذلك اخبار النصارى بقتله لم يثبت بالتواتر فان خبر قتله منهم مستند الى اربعة منهم قوله بل لم يبلغ اصل المخبرين اه اي بالاتفاق فان الذين دخلوا على عيسى ع م وزعموا انهم قتلوه كانوا سبعة او ستة والغالب انه لا يوجد العلم باخبار السبعة فالمخبرون لم يبلغوا حد التواتر في الطبقة الاولى على ان اخبارهم انما كان عن شبهة كما اخبر تعالى عنه وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم فلا يتحقق التواتر وفيه ان اخبارهم لم يكن عن شبهة لهم باعتقادهم حتى ينافي وقوع العلم بل عن امر محسوس بالشبهة لهم فيه على ما يدل عليه قوله تع حكاية عنهم انا قتلنا المسيح نعم مشاهدتهم ما كانت مطابقة لنفس الامر ولم يشترط في الخبر ان يكون عن امر ثابت في نفس الامر بل كونه في نفس الامر مستفادا منه تامل قوله وعرف اليهود اه قيل ان بخت نصر قتل اليهود وكسر اصنامهم لانهم حرفوا التورية وزادوا فيها ونقصوا حتى لم يبق منهم الا شرذمة

فالمخبرون لم يبلغوا حد التواتر في الطبقة الوسطى ايضا وكان بخت نصر ملكا قبل البعثة قابضا لمشارق الارض ومغاربها سمي بذلك لانه وجد لقيطا عند صنم مسمى بذلك قوله وبالجملة اي مجمل كلام الشارح وخلاصة قوله فتواتره ممنوع ان تخلف وقوع العلم يدل على عدم تحققه لان فذلكة لقوله بل لم يبلغ عدد المخبرين اه على ما توهم قوله فيه اشارة اي في اتيان لفظة رب سواء كان للتقليل او للتكثير اشارة الى ان مخالفة حالة الانفراد لحالة الاجتماع ليس كليا متحققا في جميع المواد كما في كل جسم ممكن لكن هذا القدر كاف في الجواب عن السؤال المذكور اذ السؤال المذكور معارضة والاستدلال على ان الخبر المتواتر لا يفيد العلم والجواب منع لمقدمة دليله اعني قوله وضم الظن الى الظن لا يوجب اليقين وكذب كل واحد يوجب كذب المجموع وحاصله انا لا نسلم ذلك لانه موقوف على ان يكون مع الاجتماع ما يكون مع الانفراد وهو غير واقع في بعض المواد فيجوز ان يكون ههنا ايض كذلك قوله والتحقيق اه اي تحقيق الجواب وحاصله ان اجتماع الاسباب يقتضي قوة المسبب والخبر سبب للاعتقاد فاذا تعدد الخبر باعتبار تعدد المخبرين قوي الاعتقاد الى ان وصل الى العلم وفيه بحث لانه ان اراد به اجتماع الاسباب التامة للشيء فهو محال لامتناع التوارد فيها وان اراد اجتماع الاسباب الناقصة فلا نم انه يوجب قوة المسبب بل يوجب نفسه والجواب ان كل واحد من الاخبار المتعددة موجب للاعتقاد والاعتقاد المستفاد من خبر مخبر مغاير للاعتقاد المستفاد من خبر مخبر آخر لنفاوتهما رجحانا ويحصل بجميع تلك الاخبارات قوة لمطلق الاعتقاد بحيث لا يبقى احتمال النقيض فلا يلزم شيء مما ذكر قوله واما وهم الكذب اه جواب سؤال كانه قيل كيف يكون الخبر المتواتر سببا للعلم مع ايهام كل خبر للكذب بناء على افادته كليهما فلكل خبر طرفان يؤكدان بطرفي الخبر السابق فلا يحصل قوة المسبب المفضي الى العلم اصلا فاجاب بانه لا مدخل للخبر في ايهام الكذب بل هو احتمال يحكم به العقل واما الخبر فموجبه الصدق فان قولنا زيد قائم يدل على ثبوت القيام لزيد ضرورة انه موضوع له لكن لما جاز تخلف المدلولات الوضعية عن الالفاظ الدالة عليها لعدم العلاقة العقلية احتمل عند العقل ان لا يكون مدلوله متحققا فلا يكون صادقا ومن هذا يخرج الجواب عما مر من ان كذب كل واحد يوجب كذب المجموع تامل قوله لتبليغ الاحكام اه قال المحقق الدواني هذا لا يشمل من اوحي اليه لكماله في نفسه من غير ان يكون مبعوثا الى غيره كما قيل في حق زيد بن عمرو بن نفيل اللهم الا ان يتكلف انتهى وجه التكلف هو اعتبار المغايرة الاعتبارية

٩٦ صحيفه

قوله من لم يبلغ اليهم آه سواء كان ذلك كل المبعوث اليهم او بعضهم قال بعض الافاضل يلزم عدم الفائدة وح بالنسبة الى من بلغ اليهم ويمكن ان يجاب بانه يجوز ان يكون البعث اليهم لفائدة الاطراد لوقوعهم في حلالهم مثلا والعمدة هو من لم يبلغ اليهم ولا يخفى انه لا يمكن هذا الجواب في صورة كون البعث الى من بلغ اليهم فقط للتبليغ الى الاخرين فلا تغفل ساجقلی

قوله لا تغفل اى لا تغفل عن جواب اخره قد سبق وهو انه لا يلزم من عدم العلم بالفائدة عدمها

قوله احدهما ان العطف يدل على المغايرة آه ان قلت فعلى هذا لا وجه جعل الاية مؤيدا لانه دال على المط فالاول ويدل عليه قوله تع قلت له الوجهان الاول انه لا يدل على المط بنفسه بل بمعونة من الخارج وفيه انه اذا نظر الى نفس مفهومه فلا تأييد ايض وان اخذ مع المعاون الخارجي فهو دليل الثاني ان العطف يكفي فيه التغاير في الجملة ولو اعتباريا وان كان الاصل والراجح التغاير الحقيقي الحقيقي ساجقلی

التغاير الاعتباري ما اذا كان الذات متحدا في المعطوف والمعطوف عليه ويكون الوصف مغايرا كقولك فلان عالم وزاهد ومثاله اكثر من ان يحصى

قوله وثانيهما ان الحديث قد دل آه فان قلت ما معنى كون الحديث دالا على ذلك وجها وعلة لتأييد الاية عموم النبي قلت لعل ذلك لان الحديث يخصص احد احتمالات التغاير الذي يقتضيه العطف في الاية وهو كون النبي اعم من السؤال او العكس والتباين محتمل ايض والحاصل ان الامر الاول اى انتفاء احتمالات التغاير سوى عموم النبي من الرسول بدليل عقلي وهو عدم القائل بها ولزوم عدم الاحتياج الى ذكر النبي والامر الثاني انتفاؤها بدليل نقلي وهو الحديث فعطف قوله وقد دل الحديث على قوله ويؤيده عطف وجه التأييد على المؤيد ساجقلی

قوله بهذا المعنى آه فيه نظر فانه عرف النبي في شرح المقاصد بانه انسان بعثه الله لتبليغ ما اوحي اليه وما اوحي اليه قد يكون غير الاحكام كالزبور الذي اوحاه الله الى داود عليه السلام فانه ليس فيه احكام شرعية ولذا اورد على من اشترط الكتاب في الرسول ان داود عليه السلام له كتاب وليس برسول فغير الكتاب بما يشتمل الاحكام لئلا يشمل الزبور فظهر ان الرسول بالمعنى المذكور لا يساوي النبي ولو سلم ان ما اوحي اليه لا يكون غير الاحكام فلا نسلم المساوات ايض لجواز ان يكون مرادفا كما صرح به الش في شرح المقاصد كفوی

قوله بان الرسل آه قد يقال يرد عليه ايض ان داود عم له كتاب وليس برسول الا ان يراد بالكتاب ما يشتمل على الاحكام وقد سبق كفوی

قوله ويجوز ان يجعل الحديث مؤيدا آه فان قلت الحديث صريح في الدلالة على العموم المذكور اذ قد وقع في بعض الحواشي انه سئل النبي عم عن الانبياء فقال مائة الف واربع وعشرون الفا فقيل لم الرسل منهم قال ثلثمائة وثلث عشر فالظا جعل الحديث دالا لا مؤيدا قلت هذا الحديث خبر الواحد وهو وان كان قطعيا في مدلوله لكن لا يفيد الا الظن لكون ثبوته ظنيا فلا يفيد القطع كما سيجيء من الش في البحث النبوة ساجقلی

قوله لو لم يشترط النزول عليه آه بل اكتفى بالكون معه وقوله او لم كرر فعل ماض عطف على قوله لم يشترط وقوله لما حصص لان في الاول يشتركون في معهم ويكون مدار رسالتهم ذلك ساجقلی

قوله لما حصص بعض الصحف ببعض الانبياء آه قال بعض الافاضل لا يخفى ان السؤال المذكور لا يتوجه على عدم اشتراط النزول عليه لان عدم اشتراط نزوله لا يستلزم عدم نزوله على احد فليكن نازلا على واحد ومختصا به ويكون مع كثير نامل انتهى فيه ان عدم اشتراط النزول مسبوق بقوله يكتفي بالكون معه والسؤال بالنظر اليه فان السائل لما اطلع على اشتراكهم في كون الكتاب معهم وكفاية ذلك في رسالتهم ولم يطلع على نزوله على واحد منهم اذ لم يصرح به او اطلع على ذلك لكن لم يطلع على ان ذلك الواحد هو المخصوص له فاعترض بانه بعد ذلك الاشتراك لا وجه لتخصيص بعض الصحف ببعض النبي فكان ذلك الفاضل نظر الى ان قوله لو لم يشترط النزول عليه لا يقتضي اشتراك الرسل في بعض الصحف بوجه فلا معنى لطلب وجه التخصيص ببعض ساجقلی

قوله فتكرر النزول آه جواب على تقدير كون السؤال على اشتراط تكرار النزول وقوله او كانا مع المتعدد جواب على تقدير كونه على عدم اشتراط النزول الكتف، بالكون معه ان قلت هذا الجواب على ان يوجد صحف لم يخصص بنبي مع ان الحديث حصص جميعه قلت هذا يصح الزاما على السائل على وفق ما يفهم سؤاله من تقرير الخيالي حيث قال وتخصيص بعض الصحف اذ يفهم منه ان السؤال بتخصيص البعض فالصواب ان يقال وتخصيص كل صحيفة بنبي ويمكن ان يجعل اضافة البعض الى الصحف للاستغراق * قوله اما لانه لا فاعل غيره بناء على ان العبد كاسب لا فاعل ساجقلی

٩٧ صحيفه

قوله ويمكن ان يقال اى جواب الاعتراض المذكور بالتزام اشتراط النزول عليه وفيه ايض اشارة الى الضعف ولعل وجهه ما يشير اليه بقوله وتخصيص بعض الصحف آه من توجه الاعتراض والاحتياج الى الجواب ويقال هو ايض كونه مستندا الى الاحتمال لا الى النقل فتامل قد يقال ويمكن ان يجاب عن اصل الاعتراض باحتمال شركة رسل في كتاب واحد الا يرى ان هارون عم كان شريكا لموسى عم في رسالته ولهما كتاب واحد وفيه انه انما يتم جوابا لو نزل التورية عليه جميعا ولا يفيد مجرد اشتراكهما في الرسالة والتبليغ ولا مجرد ان لهما كتابا واحدا كما لا يخفى كفوی

قوله ورده المولى الاستاد وهو حضر بك فانه استاد المحشي الخيالي والقول بانه هو الاستاد ابو اسحق الاسفرائني خلط يدل عليه الوصف بالمولى والدعاء برحمه الله كما في بعض النسخ كفوی

آه بعد تسليم كونه نبيا لا نم انه غير مبعوث الى الخلق على ما نقل عنه عم انه قال ايها الناس هلموا الي فانه لم يبق على دين الخليل ابراهيم عم احد غيري والمراد بالاحكام النسب الخبرية والحمل على الخطاب وهم لانه يخرج الاعتقاديات التي هي رأس الاحكام ورئيسها قوله ولو بالنسبة الى قوم اخرين آه دفع لما قيل من انه يخرج عن التعريف انبياء بني اسرائيل الذين بعثوا لتقرير دين موسى عليه السلام كيوشع عم وحاصل الدفع انهم وان لم يكونوا مبلغين بالنسبة الى القوم الذين بلغ اليهم لكنهم مبلغون بالنسبة الى غيرهم هذا خلاصة ما نقل عنه من انه اورد على ظ التعريف النقض ببعض الانبياء كيوشع عليه السلام امر بتقرير شرع من قبله فهو لم يبعث للتبليغ لانه حصل ممن قبله فاجاب بقوله ولو بالنسبة الى قوم اخرين انتهى وحاصله ان تبليغ الثاني ليس بالنسبة الى من بلغ الاول اليهم قوله وهو بهذا المعنى يساوي آه هذا ما اختاره الشارح حيث قال في شرح المقاصد النبي انسان بعثه الله تعالى لتبليغ احكام الشرع وكذا الرسول انتهى ويدل عليه قوله وقد يشترط فيه آه فانه يفهم منه انه غير مرضي عنده قوله لكن الجمهور آه اعلم انه قد اختلف في الفرق بين الرسول والنبي فقال بعضهم انهما متساويان فكل نبي رسول بلا فرق الا بحسب المفهوم فانه من حيث انه قال الله تع انا ارسلناك وما في معناه يسمى بالرسول ومن حيث انه انبأ للخلق من الاحكام يسمى بالنبي وهذا مذهب جمهور المعتزلة واليه ذهب الش وقال بعضهم ان النبي اعم لان الرسول اما صاحب كتاب او شريعة متجددة بخلاف النبي كما بينه المحشي وهذا مذهب اهل السنة والجماعة وقال بعضهم ان الرسول اعم وعرفوه بانه انسان او ملك مبعوث بخلاف النبي فانه مختص بالانسان قوله ويؤيده آه وجه التأييد ان العطف يدل على المغايرة فاما ان يكون الرسول مباينا للنبي او مساويا او اخص او اعم لا جائز ان يكون مباينا لتحققهما في بعض المواد كما قال الله تع في حق كل من موسى واسمعيل وكان رسولا نبيا ولا ان يكون مساويا واعم لان نفي احد المتساويين وكذا الاعم يستلزم نفي المساوي الاخر والاخص فلم يحتج الى ذكر النبي بعده فتعين ان يكون اخص وفيه بحث لانه يجوز ان يكون بينهما عموم وخصوص من وجه ولم يلزم بطلانه مما سبق وعلى تقدير التسليم يجوز ان يكون ذكره للاهتمام بنفيه الا يرى ان تحقق الخاص مستلزم لتحقق العام مع انه ذكر النبي بعد الرسول في قوله تع واذكر في الكتاب موسى انه كان

مخلصا وكان رسولا نبيا وفي قوله تع واذكر في الكتاب اسمعيل انه كان صادق الوعد وكان رسولا نبيا ولاجل هذا قال المحشي ويؤيده دون يدل عليه قوله وقد دل الحديث آه تأييد ثان لكون النبي اعم روي ان النبي عم سئل عن عدد الانبياء فقال مائة واربعة وعشرون الفا وقيل كم الرسول منهم قال ثلثمائة وثلثة عشر جما غفيرا كذا في تفسير القاضي قوله فاشترط آه اذا كان النبي اعم فاختلفوا في بيانه فقال بعضهم الكتاب شرط في الرسول بخلاف النبي فانه يجوز ان يكون بالوحي وبالالهام وبالتنبيه في المنام قوله والكتب مائة واربعة آه روي انه عليه السلام سئل كم انزل الله من كتاب فقال مائة واربعة كتب منها على ادم عشر صحف وعلى شيث خمسون صحيفة وعلى ادريس ثلثون صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحائف وعلى موسى وعيسى وداود ومحمد التورية والانجيل والزبور والفرقان قوله اللهم الا ان يكتفى آه هذا ما ذكره السيد الشريف في شرح المواقف وقال ويشترط في الرسول ان يكون معه كتاب سواء انزل عليه او على من قبله لكن يكون عاملا بالكتاب وفيه ضعف اذ لا يساعده النقل ومجرد الاحتمال لا يكفيه ولذا ذكره باللهم انتهى قوله ويمكن ان يقال آه اي يمكن ان يجاب عن الاعتراض المذكور مع اشتراط النزول بانه يجوز ان يتكرر نزول الكتب كما تكرر نزول الفاتحة فانها نزلت مرة بمكة ومرة بالمدينة ولذا سمي بالسبع المثاني لكن فيه ايضا ما سبق من ان مجرد الاحتمال غير كاف في باب المرويات قوله وتخصيص بعض الصحف آه جواب سؤال كانه قيل لو كان النزول متكررا على جميع الرسل فما وجه تخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء على ما مر في الحديث السابق وحاصل الجواب انا لا نسلم صحة الروايات وعلى تقدير التسليم فوجه التخصيص نزوله عليه اولا قوله واشترط بعضهم آه عطف على قوله فاشترط بعضهم آه يعني اشترط البعض الشرع الجديد في الرسول وقالوا انه صاحب شريعة متجددة بخلاف النبي فانه قد يكون لتقرير شريعة من قبله قوله ورده المولى الكستلي بان اسمعيل عم كان من الرسل كما قال الله تع في حقه وكان رسولا نبيا مع انه لا شرع جديد له لان ابناء ابراهيم عليه السلام كانوا على شريعة كما صرح به القاضي حيث قال في تفسير قوله تع وكان رسولا نبيا يدل على ان الرسول لا يلزم ان يكون صاحب شريعة لان اولاد ابراهيم كانوا على شريعة قوله لينحصر الخبر الصادق في نوعيه آه اذ لو خص الرسول يكون خبر النبي خارجا اذ ليس بمتواتر ولا خبر الرسول قوله ويعتبر الحصر بالنسبة آه فان

---

٩٧ صحيفه

قوله ولعل الشارح اختار التساوي لما استقر كلامه على رجحان القول بان الرسول اخص من النبي وكان ظاهر التعريف الذي ذكره الشارح هو التساوي على ما اشار اليه اولا وكان الظاهر من كلامه انه اختار التساوي اراد ان يشير الى وجه اختياره فقال ولعل الشارح آه وكلمة لعل المفيدة للظن ناظرة الى اختياره التساوي والى كون وجه الاختيار هو الانحصار جميعا او الى وجه الاختيار فقط كما هو الظاهر وربما يقال الاختيار قطعي فلا وجه لايراد لعل اللهم الا ان يصرف الى علته او يقال يحتمل ان يكون تعريفا تبعا للمص وفيه نظر فانه قد يقال يمكن ان يجعل ما ذكره الشارح تعريفا للرسول بالمعنى الاخص بان يقال الرسول انسان بعثه الله تع الى الخلق لمجرد تبليغ الاحكام كما هو المتبادر ومن بعث لتقرير شرع من قبله لم يبعث لمجرد تبليغ الاحكام بل لتبليغها الى من لم يبلغه وتقريرها لمن بلغته فلا قطع باختياره التساوي وقد قيل معنى اختياره انه آه ذكر الرسول واراد به النبي بطريق المجاز بقرينة مقام التعميم او جعل الرسول لفظا مشتركا بين المعنيين وقصد الاعم منهما وفيه ان ما ذكره على تقدير صحته انما هو اختيار المص والكلام انما هو اختيار الشارح فتدبر كفوي

قوله او كائنا مع متعدد تأمل لعل وجه التأمل وهو ان ذلك الوجه لو صح فانما يصح بالنسبة الى الكتب الاربعة اعني التورية والانجيل والزبور والفرقان فتأمل ويمكن ان يكون اشارة الى ان ذلك الوجه وان كان خلاف الظاهر المتبادر من تخصيص الشيء بالشيء تخصيص كل واحد من اجزائه الا انه يكفي في مقام المنع ويمكن ان يقال في حل هذا الوجه من الجواب مثل تخصيص الكتب الاربعة بالانبياء الاربعة لا يستلزم تخصيص ما عدا تلك الكتب بالانبياء المخصوصين بل يجوز مع كون الكتب الاربعة مختصة بالانبياء الاربعة كون ما عداها متكرر النزول او كائنا مع متعدد من الانبياء فعلى هذا يكون وجه التأمل في غاية الظهور وذلك الوجه من الجواب في نهاية السخافة اذ الثابت في الروايات هو كون بعض مختصا ببعض من الانبياء كما مر لا كون بعض مختصا دون بعض حتى يقال ان تخصيص البعض لا يستلزم تخصيص كل بعض هذا وقد عرفت ان الاكتفاء بمجرد الكون معه من غير اشتراط النزول لا ينافي كونه نازلا على واحد مختصا نزوله به حتى يرد السؤال ويحتاج الى الجواب فالمناسب على قوله او كائنا معه في الجواب كما في السؤال فتدبر زاده

قوله ولم يشترط النزول آه قيل لا وجه لذكر عدم الاشتراط في تقرير السؤال فانه لا مدخل للاشتراط وعدمه في توجه السؤال المذكور هذا يعني ان عدم الاشتراط لا يستلزم عدم نزوله على احد بل يجوز ان ينزل على واحد منهم مختصا نزوله به ويكون مع غيره ايضا من غير نزوله عليه فيكون تخصيص البعض ببعض الصحف ببعض الانبياء للنزول عليه فلا يتوجه حينئذ اصلا بل منشأ السؤال هو الجواب بجواز تكرر النزول ويؤيده تقييد النزول في الجواب بقوله اولا فتبصر زاده

٩٨ صحيفه

قوله لا يخلق الخارق في يد الكاذب آه اي في دعوى النبوة اذ الكلام فيه فلا يرد عليه خلق الخارق في يد المتألّه مثلا كفرعون والسرّي وذلك ان الخارق في يد المتألّه لا يوجب الالتباس فان حاله مكذب لمقاله بلا ارتياب بخلافه في يد المتنبي فانه يوجب الالتباس قد يقال يستحيل من الله تع ان يخلق السحر في يد المتنبي والا لكان مصدقا للكاذب وهو محال من الله تع ثم المراد انه لا يخلق الخارق الموافق لدعوى الكاذب بمعونة المقام فلا يرد خلق الخارق في يد الكاذب مخالف لما ادعاه كما نقل في حق مسيلمة الكذاب انه دعا لاعور فصار عينه الصحيحة عوراء ثم انه اختار المحشي الخارق على السحر مع ان المقام مقام السحر قطعا لعرق الشبهة والاشارة الى ان اللائق بحال الناقض ان ينقض بخارق المتنبي لا بسحره لان السحر اخص من الخارق والمناسب بحال الناقض النقض بالاعم ليشكل الجواب عنه ويقوى النقض كفوي

قال الخيالي هذا الامكان هو الامكان الخاص اعلم ان الدليل عند الاصوليين على المشهور لا يكون الا مفردا كالعالم بالنسبة الى وجود الصانع وعلى التحقيق ينقسم الى المفرد والمركب من المقدمات المتفرقة والمقدمات المترتبة المعروضة للهيئة واما عند المنطقيين فانه المقدمات المترتبة المأخوذة مع الهيئة ثم ان التوصل الى المطلوب بالنظر الصحيح ليس بضروري بل بطريق جري العادة عند المتكلمين وان كان الدليل هو الدليل المنطقي المشتمل على الهيئة واما عند الحكماء والمعتزلة فالتوصل بصحيح النظر ضروري في الدليل المنطقي بطريق الاعداد والتوليد واما في الدليل الاصولي فليس بضروري عندهما ايض ثم ان في قوله بصحيح النظر احتمالات ثلثة الاول ان يكون متعلقا للتوصل والثاني والثالث ان يكون متعلقا للامكان على ان يكون شرطا للامكان او وقتا له ثم انه لا يخلوا اما ان يراد من النظر فيه النظر في احواله فقط او اعم من النظر في نفسه واحواله او اعم من النظر في نفسه واحواله وجزئه فان بني التعريف على قاعدة المتكلمين واعتبر احد الاحتمالات الثلثة في تعلق قوله بصحيح النظر فان اريد النظر في احواله فقط لا يصدق التعريف الا على الدليل المشهور للاصوليين وهو المفرد وان اريد اعم من النظر في نفسه واحواله يصدق على الدليل التحقيقي عندهم ايض وان اريد اعم من النظر في نفسه واحواله وجزئه يصدق على الدليل المنطقي ايض لكن الامكان يحتمل في هذه الاحتمالات على الامكان الخاص او العام في ضمن الخاص اذ لو حمل على الامكان العام في ضمن الواجب او الممتنع لا يصدق على دليل اصلا وان بني التعريف على قاعدة الحكماء او المعتزلة واعتبر قوله بصحيح النظر متعلقا للتوصل او متعلقا للامكان وقتا له واريد الامكان الخاص فان اريد النظر في احواله فقط لا يصدق الا على دليل المشهوري وان اريد اعم من النظر في نفسه واحواله يصدق على التحقيقي ايض وان عمم الى جزئه ايض لا يصدق الا على التحقيقي ايض فيكون التعميم الى جزئه لغوا ولو اريد في جميع هذه الصور الامكان العام من جانب الوجود لا يختلف الحكم في جميع الصور الا في الصورة الاخيرة من تعميم النظر فانه ح يصدق على الدليل المنطقي ايض ولو اريد الامكان العام من جانب العدم فحكمه في جميع الصور حكم الامكان الخاص وان اعتبر قوله بصحيح النظر متعلقا للامكان شرطا له فان اريد الامكان الخاص او العام من جانب العدم فلا يصدق على دليل اصلا على كل واحد من احتمالات النظر لان جميع الادلة بشرط صحيح النظر ضروري التوصل اذ صرح العصام بان قولنا كل انسان متحرك الاصابع بالضرورة بشرط كونه كاتبا مشروطة عامة وان اريد الامكان العام من جانب الوجود فالحكم كما سبق في الامكان العام من جانب الوجود اذا اعتبر قوله بصحيح النظر متعلقا للتوصل او متعلقا للامكان وقتا له بلا فرق ويكون الامكان العام في جميع الدليل متحققا في ضمن الواجب والحاصل ان في الامكان ثلثة احتمالات وفي التوصل مثله مذاهب وفي تعلق قوله بصحيح النظر ثلثة احتمالات وفي قوله النظر فيه ثلثة احتمالات فنضرب الثلثة في الثلثة ثم الثلثة في التسعة ثم الثلثة في سبعة وعشرين فالمجموع احد وثمانون فليتأمل ساجقلي

الخبر الصادق بالنسبة الى هذه الامة منحصر فى المتواتر وخبر الرسول لكن يابى عن هذا التخصيص تعميم الخلق فى قوله والسباب للخلق تمته قوله قيل عليه يدخل سحر المتنبئ اه حاصله ان تعريف المعجزة غير مانع لدخول سحر من يدعى النبوة وليس بنبى فانه يصدق عليه انه امر خارق للعادة قصد به اظهار صدق مدعى النبوة والاولى ان يقول يدخل فيه خارق المتنبئ ليدخل فيه الامر الخارق الذى يظهر على يد الكاذب على وفق ما ادعاه بلا مباشرة الاسباب بخلاف السحر فانه بمباشرة الاسباب وحاصل الجواب الاول ان خلق الامر الخارق على وفق ما ادعاه على يد الكاذب فى دعوى النبوة ممتنع عادى من الله تع لان الخارق فعل الله تعالى يخلقه لاظهار صدق النبى فلو اظهره على يد الكاذب يكون تصديقا للكاذب وهو محال على الله تع فظهور الخارق على وفق المدعى على يد الكاذب المتنبئ محال وهذا الجواب مبنى على ما تقرر عندهم من ان الامر الخارق الذى قصد به اظهار الصدق فعل الله تع بلا واسطة لان التصديق لا يحصل منه بما ليس من قبله فيخلقه على يد الصادق اظهارا لصدقه ولا يخلقه على يد الكاذب لاستحالة تصديق الكاذب منه تع لا كما زعمه الفاضل الجلبى من انه مبنى على ان جميع الممكنات صادرة بارادة الواجب تع من غير واسطة فان تم تم والا فلا وانما قيدنا الكاذب بكونه فى دعوى النبوة لانه يجوز ظهور الخارق الموافق على يد المتالّه لانه لا يوجب تصديق الكاذب لان حاله مكذب لمقاله ويرد عليه ~~الا ربهص ظاهر الوالاهانة~~ وهو ان يظهر امر خارق للعادة على يد المتنبئ على خلاف ما ادعاه لانه خارق للعادة قصد به اظهار صدقه وليس بممتنع ظهوره بل واقع على ما نقل فى حق مسيلمة الكذاب انه دعى لاعور فصارت عينه الصحيحة عوراء فلا بد فيه من قيد على وفق ما ادعاه الا ان يقال المراد بالقصد ارادة الفاعل وهو الله تع اما لانه لا فاعل غيره تع او لانه تشرط فى المعجزة ان يكون فعله تع وح لا يرد شىء مما ذكر قوله ولا نقض بالفرضيات اه يعنى ان جواز ظهور الخارق على يد المتنبئ لا يصير نقضا للتعريف اذ لا بد فى النقض من تحقق المادة والا لامكن ان يقال يمكن ان يكون انسانا ليس بناطق فيرد على تعريفه بالحيوان الناطق قوله وايضا اظهار الشىء فرع وجوده اه يعنى لو فرض صدور الخارق على يد الكاذب المتنبئ فهو خارج عن التعريف بقوله قصد به اظهار صدقه لان اظهار الصدق فرع وجوده ولا صدق فى مادة المتنبئ فلا يكون الخارق الظاهر على يده معجزة

فان قيل على هذا يقع الالتباس بين المعجزة وسحر المتنبئ لان كلا منهما امر خارق للعادة ظهر على يد مدعى النبوة والاطلاع على انه قصد باحدهما اظهار الصدق دون الاخر مشكل فيفوت ما هو الحكمة فى اظهار المعجزة وهو امتياز النبى عن غيره قلت يحصل الفرق بينهما بان يقدر الله تعالى غيره على معارضة المتنبئ عند التحدى بخلاف المعجزة لئلا يلزم تصديق الكاذب منه تعالى وبهذا ظهر فساد ما قاله الفاضل الجلبى من انه يرد عليه ان هذا صحيح لكن لا يفيد غرضنا لان الغرض بيان طرق معرفة النبوة وهو لا يحصل فان من ادعى النبوة واظهر على يده الخارق لا يعلم بمجرده ان هذا الخارق معجزة ما لم يعلم ان تلك الدعوى صادقة على التقدير المذكور والحال ان صدقها انما يعلم من المعجزة فيلزم الدور لانا لا نم ان العلم بان هذا الخارق معجزة يتوقف على العلم بان تلك الدعوى صادقة فان العلم بان هذا الخارق معجزة انما يتوقف على العلم بالعجز عن اتيان مثله عند التحدى تأمل قوله والحق اه اى الحق فى الجواب ان السحر ليس امرا خارقا للعادة كما ان الطلسم وما يترتب على خصائص بعض الاشياء كالمغناطيس والكهربا ليس امرا خارقا للعادة فلا يدخل فى المعجزة لان معنى ظهور الخارق هو ان يظهر امر لم يعهد ظهور مثله عن مثله وههنا ليس كذلك لان كل من باشر الاسباب المختصة يترتب عليها ذلك بطريق جرى العادة وما قيل من انه لا يندفع التباس المعجزة بالسحر على هذا التقدير مدفوع بما مر من انه لا يمكن معارضة المعجزة لانه فعل الله لا مدخل لمباشرة الاسباب فيه يخلقه الله تعالى على يد الصادق فقط لتصديقه بخلاف السحر فان فيه مدخلا لمباشرة الاسباب يخلقه على يد كل من باشره عادة قال الفاضل المحشى والحق ان السحر قد يكون من الخوارق فانه ربما يحتاج الى شرائط لا تكون مقدورة للبشر كالوقت والمكان ونحوهما انتهى وفيه انه لا يشترط فى عدم كون الفعل من الخوارق ان يكون جميع شرائطه مقدورا بل يكفيه ان يحصل بعد مباشرة الاسباب سواء كانت مقدورة اولا والا لزم ان تكون حركة البطش ايضا من الخوارق لتوقفه على سلامة الاعصاب والعضلات وصحة البدن التى ليست مقدورة للبشر بشىء وهو ان هذا الجواب لا يدفع النقض بالخارق الذى يظهر على يد المتنبئ بدون مباشرة الاسباب فلا بد من الالتجاء الى الجواب الاول

من انه لا يظهر على يده حين ادعائه النبوة ولهذا اهمل القوم هذا الجواب لانهم لم يتفطنوا لعدم كون السحر من الخوارق بل الاظهر ان مرادهم بسحر المتنبي مطلق الخارق الذي يظهر على يده ولو مجازا قوله فان قيل كرامة اه انتقاض لتعريف المعجزة بطريق الجمع بانه يخرج منه كرامات الاولياء لعدم قصد اظهار صدق النبي منه مع انهم عدوها من المعجزات لان المقصود من خلق الخارق على يد الولي اظهار كرامته وشرافته بين الخلائق وان دل على صدق النبي ايضا باعتبار انه حصل للولي هذه الكرامة بمتابعته وما قيل في الجواب من انه ليس المراد بقصد اظهار الصدق ان يكون الغرض منه اظهار الصدق لان افعاله تعالى ليست بمعللة بل المراد ان يكون ذلك الفعل دالا عليه ولا شك ان كرامات الولي تدل على صدق من يصدقه به فيه انه لو كان ظهور الخارق على يد غير مدعي النبوة دالا على صدقه لما شرطوا في المعجزة ان يكون ظاهرا على يد مدعي النبوة ليعلم انه تصديق له تأمل قوله قد عد والارهاصات اه جمع ارهاص وهو الخارق الذي يظهر قبل بعثة النبي سمي ارهاصا لكونه تأسيسا لقاعدة النبوة من ارهصت الحائط اذا اسسته قوله على سبيل التشبيه متعلق بالكرامات اي تشبيه ما ظهر على يد الولي بما ظهر على يد النبي باعتبار انه صدر عن الولي بسبب متابعة النبي فكانه صدر عن النبي والتغليب متعلق بالارهاصات اي تغليب ما صدر بعد البعثة على ما صدر قبلها قوله هو الامكان الخاص يعني ان الظاهر ان يكون هذا الامكان مقصورا على الامكان الخاص والمعنى ان التوصل بالنظر الصحيح في الدليل الى العلم ليس بضروري ولا عدم التوصل به اليه ضروري اي يجوز ان يتوصل بالنظر الصحيح الى العلم وان لا يتوصل لان اصحاب هذا التعريف اهل السنة القائلون بان فيضان النتيجة بعد النظر الصحيح انما هو بطريق جري العادة وليس بضروري فما قاله الفاضل المحشي اي يجوز ان يتوصل وان لا يتوصل بالنظر الى ذات الدليل كالعالم فانه يجوز ان يتوصل به الى العلم بوجود الصانع وان لا يتوصل واما الضرورة الحاصلة عند حصول النظر الصحيح فيه فهو لا ينافي الامكان في نفسه والامكان العام ههنا هو الظاهر المتبادر كما لا يخفى انتهى فيه ما فيه لا يخفى قوله وذلك ان تأخذه امكانا عاما اي لك ان تأخذ الامكان العام المقيد بجانب الوجود فالمعنى ان عدم التوصل بالنظر الصحيح الى العلم ليس

بضروري سواء كان التوصل به اليه ضروريا اما بطريق الاعداد كما هو مذهب الحكماء او بطريق التوليد كما هو مذهب المعتزلة او لا يكون ضروريا بل بطريق جري العادة كما هو مذهب اهل السنة فيصح التعريف على المذاهب الثلثة قال سيد المحققين قدس سره في حاشية شرح المختصر العضدي وانما قيل يمكن التوصل تنبيها على ان الدليل من حيث هو دليل لا يعتبر فيه التوصل بالفعل بل يكفي امكانه ولا يخرج عن كونه دليلا بان لا ينظر فيه اصلا ولو اعتبر وجوده يخرج عن التعريف دليل لم ينظر احد فيه ابدا وقيد النظر بالصحيح اي المشتمل على شرائطه صورة ومادة لان الفاسد لا يمكن التوصل به اذ ليس هو سببا للتوصل ولا آلة له وان كان قد يفضي اليه فذلك افضاء اتفاقي وليس من حيث كونه وسيلة فلو لم يقيد واريد العموم خرجت الدلائل باسرها اذ لا يمكن التوصل بكل نظر فيها ولو اريد على الاطلاق اي نظر ما لم يكن هناك تنبيه على افتراق الفاسد عن الصحيح في هذا الحكم وتقييد المطلوب بالخبري لاخراج القول الشارح انتهى كلامه وهذا التعريف مختص بالبرهان لان التوصل الى العلم بالمطلوب اي اليقين انما هو بالبرهان وحمل العلم على الاعم الشامل للجهل والظن خلاف مصطلح المتكلمين كما ان التعريف الثاني اعني قوله مؤلف من اقوال اه مختص به اذ لا استلزام في الظنيات في نفس الامر اذ لا علاقة بين الظن وبين شيء يستفاد منه لانتفائه مع بقاء سببه الذي يتوصل منه اليه واما حمل الاستلزام على العقلي بمعنى انه متى وجد في الذهن وجد الاخر فيه ليدخل الامارات في التعريف ايضا فهو مخالف لما ذكره الشارح في حواشي شرح المختصر العضدي من انه لا استلزام بين الظن وما يوجبه قوله انما لم يقل لذاتها اه يعني في ايراد الضمير الواحد المذكر الراجع الى المؤلف الواحد باعتبار الهيئة العارضة من التأليف اشارة الى ان للصورة الحاصلة بعد ترتيب المقدمتين مدخلا في استلزامه النتيجة ولا يخفى انه ان اريد بالاستلزام الذاتي امتناع الانفكاك عنه لذاته عقلا كما هو المتبادر لا يصح التعريف الا على مذهب الحكماء والمعتزلة وان اريد امتناع الانفكاك في الجملة سواء كان عقليا او عاديا يصح على رأي الاشاعرة ايضا والمراد بقوله لذاته ان لا يكون بواسطة مقدمة غريبة اما اجنبية كما في قياس المساواة او لازمة لاحدى المقدمتين بطريق عكس النقيض وباقي القيود ظاهرة قوله فان قلت التعريف اه يعني ان القوم اتفقوا على ان تعريف الدليل بانه مؤلف من اقوال يشمل الدليل الملفوظ والمعقول *

على ما ذكر في الكتب مع ان تلفظ الدليل لا يستلزم المدلول فكيف يصح قولهم بالشمول
وبما حررنا لك ظهر ان لا حاجة الى ان يقال اى يجب ان يعمهما بناء على ان الملفوظ
من مواد المعرف كالمعقول ولا يرد ايضا ما قيل ان الاولى ان يقول بدل
التعريف المعرف بالفتح ومما قيل ان النظر انما يقع في الدليل العقلي دون
اللفظي فحمل التعريف على ما يعم الدليل اللفظي لا يناسب المقام لان مقصود
المحشي ليس ان تعريف الدليل ههنا محمول على ما يعم اللفظي والعقلي بل المقصود بيان
ان تعميمه كيف يصح قوله قلت آه حاصله ان تلفظ الدليل يستلزم التعقل بالنسبة
الى العالم بالوضع بمعنى ان التلفظ آلة لملاحظة ذلك التعقل بالنسبة الى العالم وليس
الملفوظ من التلفظ الا احضار ذلك التعقل في الذهن فالملحوظ المستلزم ههنا
هو المعاني الآتية في قالب الالفاظ فيصدق عليه انه مؤلف يستلزم لذاته قولا
آخر بمعنى انه كلما تلفظ به العالم بالوضع لزمه العلم بمطلوب خبري غاية ما في الباب
ان يكون الاستلزام بالنسبة الى بعض الاشخاص وليس المراد ان الملفوظ يستلزم
المعقول وهو يستلزم المدلول فالملفوظ يستلزم المدلول لان لازم اللازم لازم حتى لا يكون
الاستلزام لذاته بل بمقدمة اجنبية اذ ليس تعقل الملفوظ الا تعقل معانيه فليس ههنا
قياس ملفوظ مستلزم للمعقول المستلزم للمدلول حتى يلزم ما ذكر فتامل قوله هذا
في القول الاول اى هذا التعميم والشمول للملفوظ والمعقول انما هو في لفظ القول
المذكور في اول التعريف الذي هو دليل واما لفظ القول المذكور في اخره الذي
هو مدلول فهو مختص بالمعقول اذ لا يجب تلفظ المدلول من تلفظ الدليل ولا من
تعقله والاظهر ان يقال هذا في المؤلف واما القول فيختص بالمعقول هذا والحق
ان اطلاق الدليل على الملفوظ مجاز باعتبار دلالته على ما هو الدليل في الحقيقة
اعني المعقول قوله هذا الحصر مبني آه اى الحصر المستفاد من تعريف المبتدا بلام
الجنس وهو ان الدليل مقصور على المفرد كالعالم مبني على ان يكون المراد بالنظر فيه
اى في قوله ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه النظر في احواله وصفاته بان يطلب من
احواله ما هو وسط مستلزم للحال المط اثباته حاصل للمحكوم عليه ويرتب مقدمتان
احدهما من الوسط والمحكوم عليه والثاني من الوسط والحال المط اثباته ويحصل
منها المطلوب الخبري واما اذا كان المراد بالنظر فيه ما يعم النظر في احواله وفي نفسه على

على ما هو الظ فلا يصح الحصر اذ يلزم ح ان يكون المقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب
ايضا دليلا لانه يمكن ان يتوصل بالنظر الى نفس تلك المقدمات بان يرتب ترتيبا
صحيحا مستجمعا لشرائط الانتاج الى المط الخبري واما المقدمات المأخوذة مع الترتيب
فلا يصدق عليه التعريف اصلا اذ لا معنى للنظر فيه كذا حققه السيد الشريف في
حاشيته لشرح المختصر العضدي وشرح المواقف وبما ذكرنا ظهر فساد ما زعم الفاضل
الچلبي في حل قوله حتى يلزم كون المقدمات اى كون المقدمات المرتبة او ترتيبها
دليلا قوله حتى يلزم كون آه متعلق بالمنفي لا النفي قوله لا يخفى انه خلاف الظاهر آه يعني لا يخفى
ان كون المراد من النظر فيه النظر في احواله فقط خلاف الظاهر اذ الظاهر العموم بل ان يكون في
نفسه كما هو المتبادر من النظر فيه وخلاف الاصطلاح لانهم متفقون على انقسام الدليل
الى المفرد وغيره وعلى التقدير المذكور يكون مختصا بالمفرد على ما مر فلا يصح الارادة المذكورة
فلا يصح الحصر الذي ذكره الشارح واجيب بان الحصر في قوله هو العالم ليس حقيقيا بل اضافي
الى مثل قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع والحاصل ان الدليل على التعريف الاول هو
العالم اى ليس مثل قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع يعني المقدمات المأخوذة مع الترتيب فلا
ينافي تقسيم الدليل على التعريف الاول الى المفرد وغيره من المركبات الغير المأخوذة مع الترتيب
قال بعض الفضلاء فيه ان صحة هذا التقسيم مبنية على ان يراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه فلا يصح
ح الحصر الاضافي اذ يلزم ان يكون مثل قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع دليلا على وجود
الصانع على الاول ايضا اقول ان اراد انه يلزم ان يكون المقدمتان المأخوذتان مع الترتيب
دليلا على الاول فاللزوم مم اذ لا معنى للنظر فيه اصلا وان اراد انه يلزم ان يكون
المقدمتان بدون اعتبار الترتيب دليلا فاللزوم مسلم وهو لا ينافي الحصر
المذكور اذ الحصر بالنسبة الى المقدمات المأخوذة مع الترتيب تامل وللفاضل
الچلبي في هذا المقام مقال لا يعبأ به قال الفاضل المحشي الحصر ههنا اضافي بالنسبة
الى المقدمات المأخوذة مع الترتيب لانه اعتبر في التعريف امكان التوصل ولا
امكان في المقدمات المأخوذة مع الترتيب اذ لا يتصور فيه عدم التوصل ولا يخفى
انه انما يتم على تقدير ان يكون المراد بالامكان الامكان الخاص ولو سلم فعدم تصور عدم
التوصل انما هو على مذهب من جعل النتيجة لازمة للدليل عقلا والاشاعرة
ينكرونه على ما مر قوله المراد بالعلم التصديق يعني ان العلم من الالفاظ المستعملة

١٠٢ صحيفه

قوله هذا الحصر مبتناه حمل الحصر المستفاد من قوله هو العالم على الحقيقي فاورد عليه ما اورده الحق انه اضافي بالنسبة الى القول المؤلف فالمراد ان القول المؤلف ليس بدليل على التعريف الاول فلا منع من كون المقدمات الغير المترتبة دليلا على ذلك التعريف فح لا يرد عليه ما ذكره ولو سلم ان الحصر حقيقي فيجوز ان يكون مبنيا على ما هو المشهور منهم فان لهم اصطلاحين مشهوري وهو ان يكون الدليل مفرد فقط و تحقيقي وهو ان يكون اعم من المقدمات الغير المترتبة كما صرح به ابو الفتح في حاشيته الادابية فان قيل ما وجه عدم صدق التعريف الاول على المؤلف قلنا عدم جريان الترتيب الذي هو النظر فيه ثانيا كما في شرح المواقف قيل وجهه عدم تصور عدم التوصل فيه وفيه نظر فانه انما يتم على تقدير ان يكون المراد بالامكان هو الامكان الخاص ولو سلم فعدم تصور عدم التوصل انما هو على مذهب من يجعل النتيجة لازمة للمركب عقلا والاشاعرة ينكرونه فتامل كفوى

ويقولون انه بطريق جري العادة كما مر

١٠٣ صحيفه

قوله والاعتراض ببعض المدلولات توجيه الاعتراض ان المدلول ربما يتوصل بصحيح النظر فيه الى المط كالنار مثلا بالنسبة الى الدخان وحاصل الدفع ان قيد الحيثية مراد في التعريفات الاضافية فيكون الشيء مدلولا بحيثية لا ينافي كونه دليلا بحيثية اخرى وهو ظ زاده

١٠٤ صحيفه

قوله فيخرج القضية الواحدة المستلزمة اه اي المستلزم علمها لعلم قضية اخرى كما هو مقتضى الشوق والذوق وربما يقال ان على ظاهره فلا فائدة بناء خروجها على كون الملزوم بين العلمين وان ادل بما ذكر فلا خروج اذ لا لزوم بين العلمين على زعمه وفيه انه ليس زعم المحشي في انه لا لزوم بين العلمين اصلا بل فيما عدا الشكل الاول من الاشكال وذلك لا ينافي اعترافه باللزوم بين علمي القضيتين ثم انه يقال لم يظهر لي فائدة توصيف القضية الاولى بالوحدة فان كل قضيتين فرضت يستلزم العلم بهما العلم باحديهما من غير ان يكون علمه منهما فهما ايض خارجان بهذا القيد اقول يمكن ان يقال بعد تسليم خروجها بهذا القيد فائدة التوصيف بها الاشارة الى ان المهم خروج القضية الواحدة المستلزمة للقضية الاخرى فانها لو لم تخرج بهذا القيد لبقيت داخلة بخلاف القضيتين المذكورتين فانهما لو فرض عدم خروجها بهذا القيد لخرجا بقيد الاخر لكن يرد عليه ما فوق قضية واحدة يستلزم قضية اخرى كعكوسها فانه يصدق عليها انه يلزم من التصديق بها التصديق بتلك القضايا الاخرى فهي ايض خارجة بهذا القيد لا بقيد اخر على ما يخرج المحشي اللهم الا ان يقال الكلام مبني على التمثيل اي فيخرج قضية واحدة ونحوها فتامل ثم انه قد يقال الاحسن ان يقال المراد بالموصول هو الكاسب لاشتهار ان الدليل هو الكاسب او يسند خروج ما ليس بكاسب كالقضية الواحدة المذكور كالملزوم التصوري الذي ليس بحد الى ذلك كفوى

قوله فتامل اشارة الى انه على هذا التوجيه يرد النقض بالصغرى مثلا فانه يلزم من العلم بها مع انضمام علم الكبرى العلم بالنتيجة

١٠٥ صحيفه

قوله لان معناه خفاء اللزوم اه فيه مصادرة على المط لان المدعى هو نفي اللزوم وقد جعل من اجزاء الدليل وربما يقال المدعى نفي خفاء اللزوم والدليل انتفاء اصل اللزوم فلا مصادرة وفيه ان اصل المدعى نفي اصل اللزوم فقد جاءت المصادرة بالنسبة اليه وانكار ذلك مكابرة صريحة ثم اقول يمكن ان يقال ما ذكر تنبيه على نفي اللزوم فانه بديهي وان خفي على بعض الافهام كما اشرنا اليه في اول الكلام وهم يجوزون المصادرة في التنبيهات فلا محذور في ارتكابه في محال التوضيحات كفوى

قوله وربما يقال اه اي استدل عليه بانتفاء مطلق اللزوم وماله الاستدلال بانتفاء المطلق على انتفاء المقيد زاده

١٠٦ صحيفه

قوله لكن يمكن تطبيقه اه الاوفقية في كلام الشارح كناية عن المساواة فان احد المتساويين اكثر موافقة للاخر من الاعم والاخص فلما كان مقتضى الحصر المستفاد من تقديم الجار انتفاء المساواة بالنسبة الى التعريف الاول وجاء توهم انتفاء امكانها دفعه بكلمة الاستدراك فقال لكن يمكن اه والمعنى يمكن تطبيقه على التعريف الاول وجعله مساويا له بان يقال المراد ما يلزم من العلم به بالنظر في نفسه او في احواله العلم بشيء اخر كما اشار اليه بقوله فان العلم بالعالم من حيث حدوثه يستلزم العلم بالصانع يعني ان هذا التعريف الثالث كالاول يصدق على المفرد كالعالم هذا لكن قد سبق منه ان المراد من العلم هو التصديق وهو لا يتعلق بالمفرد فان كان مراد من العالم من حيث حدوثه القضية لا يكون دليلا على التعريف الاول على حمله عليه كما قيل وايض يرد عليه ان العلم بالعالم من حيث حدوثه غير كاف في حصول العلم بالصانع بل لا بد ايض من العلم بان كل حادث له صانع كما قيل كفوى

قوله ان هذا شامل للمقدمات ان اريد انه بعد التطبيق المذكور شامل للمقدمات المأخوذة مع الهيئة فلا نم ذلك اذ لا يمكن النظر فيهما بعد مع الهيئة لا في نفسها ولا في احوالها وان اريد انه شامل للمقدمات الغير المترتبة المأخوذة مع الهيئة فهو مسلم وقوله بخلاف الاول على ما اخذه الشارح فانه مبني على ما سبق منه ان الحصر في قوله هو العالم حقيقي ومحمول على ان المراد بالنظر فيه النظر في احواله فقط وذلك مم كما كفوى

قوله فعلى تقدير تسليمه اي لا نم ذلك اولا لجوازه على مذهب القدماء ولو سلمنا ذلك لا يضرنا فان كلامنا في عدم الموافقة بين التعريفين لا بين التعريف والمعرف كفوى

قد يقال عصام وقد يقال كستلي ربما يقال بهشتي ويقال سيلكوتي قد قيل قرا حد وقيل قره كمال جمع خير المذكورين

المعان متعددة والمراد ههنا التصديق بالقرينة الحالية وهي ان المقام مقام التعريف للدليل فانه لا يطلق الا على الموصل الى التصديق والقرينة اذا دلت على تعيين المعنى المراد من اللفظ يجوز استعماله في التعريف فخرج عن التعريف المعرفات بالنسبة الى معرفاتها وكذا الملزومات التصورية بالنسبة الى لوازمها البينة فانها تستلزم تصوراتها لا التصديقات بها وبما حررنا لك اندفع ما قال الفاضل الجلبي من ان مثل هذه القرينة مما لا يلتفت اليه في التعريفات والا فيمكن تعميم كل تعريف بالاخص و تخصيص كل تعريف بالاعم حتى يحصل المساواة وفيه من الفساد وما لا يخفى فان هذا الاعتراض ناش من عدم الفرق بين الاعم والمشترك وليس ههنا تخصيص الاعم بل تعيين المشترك وهو جائز تامل ثم المراد بالتصديق اما اليقين او ما يشمل الظن ايض بناء على انهم قد يخصون الدليل بالبرهان وقد يجعلونه شاملا للامارة ايض قوله ويلزمه اه عطف على قوله بالعلم اي المراد بلزوم العلم ان يكون ذلك العلم الاخر حاصلا منه بان يكون علة له بطريق جري العادة او التوليد فخرج القضية الواحدة المستلزمة علمها للعلم بقضية اخرى كالعلم بالنتيجة فانه يستلزم العلم بالمقدمات المنتجة منها سواء كانت بديهية او كسبية وانما وصف القضية الثانية بقوله بديهية او كسبية اشارة الى عدم كون العلم بها حاصلا من العلم بالقضية الاولى لانها حاصلة بالبداهة او بالنظر ولم يظهر لي فائدة توصيف القضية الاولى بالوحدة فان كل قضيتين فرضنا يستلزم العلم بهما العلم باحديهما من غير ان يكون علة لها فهما خارجان ايض بهذا القيد واما القضية المستلزمة لعكسها فهي خارجة بقيد اعتبار اللزوم بين العلمين اذ اللزوم ههنا انما هو بين المعلومين بحسب الصدق لا بين العلمين لانا نعقل القضية مع الغفلة عن عكسها قال الفاضل المحشي فيه بحث لانا اذا رأينا شخصا اسود ذا شكل مخصوص فانا نحكم اولا بوجود سواده وشكله ثم نحكم ثانيا بوجوده وكذا اذا رأينا انسانا يقاوم الاسد فانا نحكم اولا بمقاومة الاسد ثم نحكم ثانيا بشجاعته وامثال ذلك لا تعد ولا تحصى ولا شك ان العلم بالقضية الثانية في كل واحدة من الصور المذكورة كان حاصلا من العلم بالقضية الاولى فلا يخرج امثال ذلك من التعريف الا بان يعتبر في النظر فيه على ما يذكره

١٠٦ صحيفه

قوله ولا قرينة معتبرة على تخصيصه وما جعل قرينة عليه اعنى كون المعرف هو الدليل الذى لا يكون دليلا باعتبار طريق النظر فيه قرينة لا يعبأ بها على انه ح وان سقط الاعتراض بتلك المقدمات الا انه ينتقض جمعا بالشكل الاول والقياس الاستثنائى المتصل او المنفصل لانهما يستلزمان نتايجهما كما يدل بداهة على ما تقرر فى موضعه فليتامل والذى يتراءى من كلام المحشى الفاضل هو ترجيح التعريف الاول على التعريفين الاخيرين فافهم هذا ولقائل ان يقول لا نسلم صدق المعرف على المقدمات التى تحدس منها النتيجة مستندا بان ابن الحاجب قد زاد فى التعريف للفقه قيد الاستدلال حيث قال هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية بالاستدلال وقال الش وبهذا القيد الاخير احترز عما عرف بادلة ضرورة كعلم جبريل والرسول عم وكفى بذلك شاهدا على اطلاق الدليل عليها فليتامل بقى شئ هو ان الاليق بالبيان ان يذكر المحشى الفاضل اولا ما هو باللزوم من اخرثم يذكر ما هو المراد بالعلم لان الاول مقدم فى الذكر على الثانى ويخرج الملزومات تصورية او تصديقية بالنسبة الى لوازمهما بقيد واحد فتفطن زاده

قوله فليتامل وجه التامل الاشارة الى انه لا يصح ش هذا لذلك لانه يمكن ان يكون للتصريح بما علم ضمنا واما لدفع الوهم واما للبيان دون الاحتراز على ما فصل فى حواشيه للسيد السند منه

قوله الان يراد لا يخفى عليك ان هذه الارادة متعينة لا لاستبعاد فيه فان الشايع فى كون التعريف للشئ موافقا للتعريف الاخر لذلك الشئ انما هو كونه مساويا له فى الصدق بان يصدق كل واحد منهما على ما يصدق عليه الاخر فتدبر زاده

قوله فليتامل قيل فى وجه التامل ان قوله فيما بالثانى اوفق بصيغة التفضيل يدل على امكان موافقته بالاول ايض مع انه ليس كذلك على ما ذكره المحشى من الحاصل والمتبادر الا ان يقال يمكن تطبيقه بالحمل على خلاف الظ فح يكون صيغة التفضيل فى موقعها فتفطن زاده

١٠٧ صحيفه

قوله تعميم الاول آه بحمل النظر المذكور فيه على النظر فى نفسه او فى احواله حتى يمكن تطبيق الثالث عليه بما ذكرانفا وما ربما يقال من ان تعميم الاول لا يفيد الموافقة التى هى التساوى لان الثالث يعم القول المؤلف من قضايا دون الاول ح فقط فان الثالث ايض بعد التطبيق المذكور لا يعم القول المؤلف كما عرفت وعمومه قبل التطبيق غير مضر كما لا يخفى كفوى

منه الله لا بصط فيه

قوله اما اولا فلان آه فيه ان المعجزة اذا دل على صدقه فى دعوى الرسالة يدل قطعا على صدقه فى الاحكام الاتية التى يخبرها عن الله تع ضرورة انه لو كان كاذبا فيها لكان كاذبا ايض فى دعوى الرسالة وقد فرضنا دلالة المعجزة على صدقه فيها والحق ان من قال انا رسول واظهر المعجزة على يده فيها فكانه قال كل ما جئت به من عند الله تع حق بهذه المعجزة فلو جاز كذبه فى الاحكام الاتية لزم ابطال دلالة المعجزة كما نقروى

١٠٩ صحيفه

قوله لان تصور الخبر آه بيان لفظ الكل حاصله ان ههنا احتمالين الاول ان يراد ما هو الظ من اللفظ وهو ان تصور المخبر بالرسالة يجعل الحكم اعنى صدق الخبر بديهيا وهذا ظاهر البطلان فان تصور المخبر خارج عن مفهوم القضية غير مرتبط به فلا وجه لجعله الحكم المذكور بديهيا والثانى ان يراد ان تصور الخبر بعنوان يشتمل على تصور مخبره بالرسالة كقولنا ما بلغه الرسول ويجعل الحكم المذكور بديهيا وهذا المعنى وان كان حقا فى نفسه لكنه خارج عن المقام فان الكلام ههنا فى صدق الخبر الملحوظ من حيث ذاته لا فى صدق الخبر الملحوظ بذلك العنوان فبناء السؤال عليه غلط وكذا الجواب المبنى على تسليم ذلك هذا وانت خبير بما استفتاه لك بان كون الكلام ههنا فى صدق الخبر الملحوظ من حيث ذاته محل بل الظ ان الكلام فى صدق الخبر الملحوظ من حيث انه خبر الرسول فلا غلط لا فى السؤال ولا فى الجواب من حيث البناء على التسليم المذكور وايض لا نص فى كلام القائل على ان تصور الخبر بالرسالة يجعل الحكم بديهيا بل الظا ان مراده ان لا يحتاج ح الى ترتيب اللفظ الذى ذكره الش بخصوصه هذا واما ما يقال من حمل قوله من حيث ذاته على معنى من حيث انه خبر الرسول والفرق بينه وبين ما بلغه الرسول بان الاول يعم ما اخبره من قبل نفسه ويحتاج صدقه الى الاستدلال والثانى يخص بما اتى به من عند الله ولا يحتاج الى الاستدلال ويخرج كلام المحشى على هذا الفرق بعيد كل البعد وفرق بدون الفارق كما لا يخفى على الحاذق كفوى

قوله يجعل صدقه بديهيا هذا ينافى الاستدلال فيما سبق بقوله اذ لو جاز كذبه فى ذلك لبطل دلالة المعجزة اللهم الا ان يقال ذلك تنبيه لا استدلال او يقال المراد انه يجعل صدقه غير محتاج الى ترتيب هذا النظر الذى ذكره الش لا انه يجعله بديهيا غير محتاج الى الاستدلال اصلا فتامل كفوى

فى قوله اللهم الا ان يراد آه انتهى اقول العلم فى الصورة المذكورة ليس حاصلا من العلم بالقضية الاولى فقط بل هو حاصل بانضمام قضية اخرى وهى كل اسود فهو موجود وكل من يقاوم الاسد فهو شجاع حتى انه لو فرض عدم العلم بالمقدمة الثانية لم يحصل له العلم بتلك القضية اصلا فان كان بطريق الحدس فهو داخل فى قوله وايض يرد عليه آه وان كان بطريق النظر فهو من افراد الدليل فعدم خروجها مطلوب قوله لكن يرد عليه ما عدا الشكل الاول آه يعنى وان اندفع النقوض المذكورة عن التعريف بما ذكرنا لكن نقضه جمعا بما عدا الشكل الاول والقياس الاستثنائى غير مندفع اذ لا لزوم بين العلم بالمقدمات على هيئة غير الشكل الاول وبين علم النتيجة وان كان بين المعلومين تلازم بحسب الصدق فى نفس الامر لا بينا وهو ظاهر ولا غير بين لان معناه خفاء اللزوم وان لا يكون تصور الطرفين كافيا فى الجزم باللزوم بل محتاجا الى غيره وهو فرع تحقق اللزوم ولا لزوم فيهما والا امتنع تحقق العلم بهما بدون العلم بنتايجهما كالمثلث لا يتحقق بدون تساوى زواياه لقائمتين والحاصل ان اللازم يمتنع انفكاكه عن الملزوم بينا كان او غير بين والتفرقة انما تظهر فى العلم باللزوم وما اورده بعض الفضلاء من ان معنى غير البين هو الاحتياج الى الوسط دون خفاء اللزوم وان الخفاء بمعنى الاحتياج الى الوسط لا يستدعى الوجود فبين البطلان اذ لو لم يستدع غير البين وجود اللزوم لما كان قسما من اللازم والجواب عن النقض المذكور ان تفطن كيفية الاندراج شرط الانتاج فى كل شكل فالمراد ما يلزم من العلم به بعد تفطن كيفية الاندراج ولا شك ح فى تحقق اللزوم فى جميع الاشكال ويمكن ان يقال اطلاق الدليل على الاشكال الباقية باعتبار اشتمالها على ما هو دليل حقيقة وهو الشكل الاول لما ذكره السيد السند فى حاشية شرح المختصر العضدى ان حقيقة الدليل وسط مستلزم للمطلوب حاصل للمحكوم عليه ووجه الدلالة ان موضوع الصغرى بعض موضوع الكبرى فيندرج فى حكمه ولا شك ان كلا الامرين منحصران فى الشكل الاول فمن لاحظ الاشكال الباقية باعتبار اشتمالها على الاول حصل العلم بالنتيجة من غير انفكاك بين العلمين قوله وايض يرد عليه آه يعنى يرد على هذا التعريف وكذا على السابق اعنى قوله مؤلف من قضيتين آه انهما غير مانعين لصدقهما على المقدمات التى يجزم منها النتيجة بطريق

الحدس وهو ان نجد المبادى المرتبة فى الذهن فننتقل منها الى المطلوب بسرعة مع انها ليست بدليل لان الدليل مختص بما يقع فيه الحركتان اعنى الحركة من المطا الى المبادى الغير المرتبة ثم منها مرتبة الى المط قوله اللهم الا ان يراد اه فح لا انتقاض بها لفقدان النظر فيه لانه عبارة عن الحركتين المذكورتين والحركة الثانية مفقودة فى الحدس وانما قال اللهم اشارة الى ضعفه لان الاستلزام عام بظاهره وكذا اللزوم ولا قرينة على تخصيصه وجعل المعرف قرينة على تخصيص المعرف غير معقول نعم انه يصح قرينة على تعيين المراد من اللفظ المشترك على ما مر تامل هذا لكن بقى شئ وهو ان الاليق بالبيان ان يذكر المحشى اولا ان المراد باللزوم من اخر كونه ناشيا اه ثم يذكر ان المراد بالعلم التصديقى لان اللزوم مقدم فى الذكر على العلم ويخرج الملزومات التصورية والتصديقية بالنسبة الى لوازمها بقيد واحد قوله فبالثانى اوفق اه لان لزوم العلم بشئ اخر من غير ان يتوقف على امر انما هو من المقدمات مع الترتيب دون المفرد والمقدمات الغير الماخوذة مع الترتيب قوله لكن يمكن تطبيقه على الاول اه يعنى يمكن تطبيق هذا التعريف على التعريف الاول على ما يشعر به ايراد صيغة افعل التفضيل بان يقال المراد باللزوم بشرط النظر والدليل المفرد بشرط النظر فى احواله يستلزم المطا الخبرى فان العلم بالعالم من حيث الحدوث بان يتوسط بين طرفى المطا فيقال العالم حادث وكل حادث له صانع يستلزم العلم بان العالم له صانع قوله ولا يذهب اه حاصله انه على تقدير ارادة اللزوم بشرط النظر لا يحصل التطبيق ايضا لان هذا التعريف اعنى ما يلزم من العلم به اه على ذلك التقدير شامل للمقدمات الغير الماخوذة مع الترتيب سواء كانت متفرقة او مرتبة بخلاف التعريف الاول على ما اخذه الشارح من ان المراد بالنظر فيه النظر فى احواله فانه غير شامل للمقدمات فيكون هذا التعريف اعم منه فلا يكون مطابقا له لان معنى مطابقة التعريفين ان يكونا متساويين وههنا ليس كذلك ومن قال المراد بالمقدمات المرتبة فقد قصر النظر فلا تكن من القاصرين وانما قال فى باب التعريفات لان العام يوافق الخاص فى باب التصديقات لان الحكم على العام حكم على الخاص قوله وتخصيصه مثل الاول اه جواب سؤال مقدر بان يقال المراد انه يمكن تطبيق هذا التعريف على الاول بان يراد من اللزوم اللزوم بشرط النظر فى احواله ولا شك انه ح لا يصدق على المقدمات فيحصل التطبيق وحاصل الجواب

ان تخصيص هذا التعريف مثل الاول خروج عن مذاق الكلام اذ لا قرينة ظاهرة الدالة على ارادة اللزوم بشرط النظر فاين التخصيص بالنظر فى احواله فهو تكلف فى تكلف ولهذا قال خروج عن مذاق الكلام قوله والصواب تعميم الاول اه يعنى ان الصواب تعميم التعريف الاول بان يراد بالنظر فيه ما يعم النظر فى نفسه واحواله فيكون كلا التعريفين شاملين للمفرد والمقدمات فيحصل التطبيق ولا يكون على خلاف الظاهر والاصطلاح ايضا ولذا حكم بان التعميم صواب قوله يريد ان الخارق الدال اه المق من هذا الكلام بيان فائدة قوله تصديقا له اى يريد الشارح من قوله تصديقا له الاشارة الى ان الخارق الذى يدل على صدقه هو الذى اظهره الصانع على يده قصدا منه اظهار صدقه عند الخلق اما الخارق الذى لم يقصد الله به اظهار صدقه كالخارق الذى يظهر على يد المتأله فانه لم يقصد به اظهار صدقه لان كذبه معلوم بالجزم فان حاله من الحدوث والاحتياج يكذب مقاله بل قصد به الاستدراج له والابتلاء لغيره فى الاعتقاد به كالخارق الذى يظهر على يد المتنبى ولا يكون موافقا لدعواه فانه لم يقصد به تصديقه بل قصد به اهانته فان قيل من اين يعلم انه قصد به التصديق ام لا قلت من القرائن فانه اذا ظهر خارق موافق للدعوى على يد مدعى النبوة علم انه قصد به اظهار التصديق واذا لم يظهر شئ من ذلك بان لا يكون خارقا او لا يكون موافقا او لا يكون على يد مدعى النبوة علم انه لم يقصد به التصديق قوله اذ لو جاز كذبه فى ذلك اه هكذا ذكره السيد الشريف فى شرح المواقف حيث قال اجمع اهل الملل والشرائع على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد الكذب فيما دل المعجزة القاطعة على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى الى الخلائق اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء فى ذلك عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال انتهى كلامه وفيه بحث اما اولا فلان المعجزة انما تدل على صدقهم فى دعوى الرسالة لا على صدقهم فى الاحكام الاتية والا لزم عليهم اظهار المعجزة بعد تبليغ كل حكم فعلى تقدير جواز كذبهم فى الاتية لا يلزم ابطال دلالة المعجزة فالوجه انه اذا دل المعجزة على صدقهم فى دعوى الرسالة وقد ثبت بالادلة القطعية ان الانبياء معصومون عن الذنوب يلزم صدقهم فى الاحكام التبليغية وغيرها واما ثانيا فلان دلالة المعجزة على صدقهم دلالة عادية والجواز العقلى

لاينافي الدلالة العادية لجواز الكذب عقلا لايستلزم ابطال دلالة المعجزة عادة كما في
العلوم العادية فانا نجزم ان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع جوازه عقلا ويمكن الجواب
بان المراد بقوله اذ لو جاز كذبه عقلا انه لو جاز وقوع كذبه عقلا ولاشك ان امكان
نقيض العلوم العادية في نفسه وان لم يكن منافيا لها لكن بجواز وقوعه بدلها مرتفع
لها على ما بين في محله او نقول ان هذا على مذهب الشيخ ومتابعيه من ان دلالة المعجزة
على الصدق دلالة قطعية واظهارها على يد الكاذب ممتنع غير مقدور له تع وان لم نطلع
على وجه استحالته قوله هذا في الامور آه يعني ان هذا الدليل على تقدير تمامه انما يدل على ان خبره
يوجب العلم في الامور التبليغية والمدعى عام وهو ان خبر الرسول سواء كان في الامور
التبليغية او غيرها يوجب العلم والتوجه في ايجاب خبر الرسول العلم فيما عداها هو انه ثبت
بالادلة القطعية ان النبي معصوم فلا يكون كاذبا في اخباراته لانه ذنب قوله قيل عليه
اذا تصور مخبره آه قائله مولانا صلاح الدين الرومي وحاصل كلامه ان خبر الرسول من حيث
انه خبر من غير ان يلاحظ معه حال المخبر يحتاج في افادته العلم الى الاستدلال بانه خبر الرسول وكل ما هو
خبر الرسول فهو صادق اما على تقدير ملاحظة حال المخبر معه بانه رسول وانه خبر الرسول فايجابه
العلم بديهي غير محتاج الى ترتيب المقدمات فان من سمع قوله عليه السلام العلم بمضمونه بدون ان يحتاج
الى استحضار تينك المقدمتين بخلاف ما اذا سمعه ولم يعلم بانه خبر الرسول ولم
يلاحظه بهذا الوجه فانه يحتاج اليه قوله واجيب آه حاصله ان تصور المخبر
بوجه الرسالة فرع العلم بثبوت الرسالة وهو موقوف على الاستدلال بان هذا
المخبر ادعى الرسالة واظهر المعجزة وكل من هذا شانه فهو رسول فيتوقف خبره في
كونه صادقا ايضا على الاستدلال بالواسطة لان الخبر في كونه صادقا موقوف
على تصور مخبره بانه رسول وتصور المخبر بهذا الوجه موقوف على الاستدلال و
الموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء فالخبر في كونه صادقا
موقوف على الاستدلال فيكون افادته العلم استدلاليا وفيه ان الاستدلالي ما حصل
بالاستدلال لا ما يتوقف عليه والا لزم ان يكون تصوره بوجه الرسالة استدلاليا
قال الفاضل المحشي فيه بحث لان تصور المخبر بالرسالة ليس استدلاليا بل هو حاصل
بالضرورة العادية لمن شاهد المعجزة على ما ذكر في شرح المواقف انتهى اقول
المذكور في شرح المواقف انا ندعي ان ظهور المعجزة يفيد علما بالصدق وان كونه مفيدا له

معلوم لنا بالضرورة العادية وهذا الكلام انما يدل على ان العلم بافادته ضروري عادي
وكون افادة الدليل معلوما بالضرورة لا يقتضي ان يكون العلم بالمدلول ضروريا
والعجب ان ذلك نزاع في كيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول هل هي عادية
او عقلية وهو يؤكد الاستفادة من الدليل فكيف زعم منه دلالته على كونه
حاصلا بالضرورة قوله والكل غلط آه اي السؤال والجواب غلط لان تصور المخبر
بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهيا فلا يصح السؤال وهو ظ ولا الجواب بانه يتوقف
صدق الخبر على الاستدلال بالواسطة لكونه موقوفا عليه بلا واسطة وذلك لانه مع
تصور ان مخبر هذا الخبر رسول وان هذا الخبر خبر الرسول لا يحصل العلم بصدق الخبر ما لم
يلاحظ معه مقدمة اخرى اعني كل ما هو خبر الرسول فهو صادق لجواز كون مخبر الخبر
رسولا صادقا في دعوى الرسالة ولا يكون خبره صادقا فثبت ان العلم بان هذا
الخبر صادق استدلالي موقوف على استحضار المقدمتين اي هذا خبر الرسول وكل ما هو
خبر الرسول فهو صادق قوله نعم تصور الخبر آه بيان لمنشاء غلط السائل والمجيب
يعني ان تصور خبر الرسول من حيث انه خبر صدر عنه مع قطع النظر عن كونه مما بلغه
الرسول او من قبل نفسه استدلالي محتاج في صدقه الى استحضار المقدمتين السابقتين
وتصوره بعنوان انه خبر بلغه الرسول من الله الى الخلق وليس للرسول
فيه مدخل سوى التبليغ فهو في الحقيقة خبر الله بلغه الى الخلق يجعل صدقه بديهيا
ولا يحتاج الى دليل فباعتبار عنوان يحتاج الى الاستدلال وباعتبار عنوان آخر غير
محتاج والسائل والمجيب لم يفرقا بين العنوانين فغلطا الا ترى ان تصور خبره عليه
السلام بان عذاب القبر حق من حيث انه خبره بدون ملاحظة انه مبلغ له مفيد
للعلم الاستدلالي وموقوف على استحضار تينك المقدمتين ومن حيث انه خبر بلغه
الرسول وهو حقيقة خبر الله تع المنزه عن الكذب والنقائص يجعل صدقه بديهيا
ويفيد العلم الضروري من غير احتياج الى الدليل قال الفاضل المحشي ان قوله تصور
المخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهيا ممنوع وذلك لان تصور مخبر هذا الخبر بالرسالة
يكون في المعنى بمنزلة تصور هذا الخبر بعنوان ما بلغه الرسول ولما كان صدق هذا الخبر
في الصورة الثانية بديهيا كما ذكر لزم ان يكون صدقه في الصورة الاولى ايضا بديهيا لان الرسالة
في الصورتين كانت ملحوظة مع ملاحظة هذا الخبر وهذه الملاحظة هي منشاء البداهة على ما

من واب المحصلين قوله بهذا المعنى يعم الثبات اه يعنى ان التيقن بمعنى عدم احتمال النقيض واخل فيه الثبات لان الظاهر المتبادر منه عدم الاحتمال حالا ومالا على مامر فى تعريف العلم فيكون ذكر الثبات بعد التيقن على هذا المعنى لغوا الا فائدة فى ذكره الا التكرار وبما ذكرنا من معنى العموم اندفع الاعتراض بان التيقن بالتفسير الذى ذكره المحشى ايضا يشمل الثبات ضرورة وجود الجزم المطابق فى الثبات وغيره وان ذكر العام لا يوجب الغاء الخاص اذ لا دلالة له عليه اصلا لانه ليس المراد بالعموم عموم الكلى لجزئياته بل عموم الكل لاجزائه ولا شك ان الثبات ليس داخلا فى الجزم المطابق وان الكل يدل على اجزائه والاظهر ان يقول بهذا المعنى يعتبر فيه الثبات اه قوله اللهم الا ان يراد اه اى اللهم الا ان يحمل على خلاف الظاهر ويراد بعدم احتمال النقيض عدم احتمال النقيض فى نفس الامر بان لا يكون نقيضه ممكنا فى ذاته فيخرج الجهل المركب والتقليد المخطئ لان نقيضهما محتمل فى نفسه وبعدم احتمال النقيض عند العالم بان لا يجوز وقوع نقيضه بدله ويخص عدم الاحتمال عند العالم بعدمه فى الحال فيخرج الظن و لا يلغو ذكر الثبات لان معناه عدم الاحتمال فى المال فيخرج به تقليد المصيب قوله وفيما فيه وجه النظر ان تعميم عدم الاحتمال بحيث يعم عدم الاحتمال فى نفس الامر غير معقول لان معنى عدم احتمال النقيض هو عدم التجويز العقلى لا ما يعم والامكان الذاتى على مامر فى تعريف العلم والا لزم خروج العلوم العادية عن اليقينيات لاحتمال نقائضها فى انفسها فان جهل احد معلوم لنا يقينا انه لم ينقلب ذهبا مع احتمال نقيضه فى نفسه وان كان غير محتمل عند العالم فانه لا يجوز عند العقل وقوع نقيضه بدله وعلى تقدير تسليم التعميم فلا وجه لتخصيص عدم الاحتمال عند العالم بالحال ولا قرينة تدل عليه وبما ذكرنا لك ظهر ان ما قاله الفاضل المحشى من انه ليس فى هذا التوجيه من التعمل فيه من الحسن ما فيه لان معنى التيقن فى اللغة هو زوال الشك على ما ذكر فى الصحاح وهذا هو معنى عدم احتمال النقيض عند العالم واما كونه فى الحال فهو المتبادر من العبارة فاذا قلنا هذا الادراك يشابه ذلك الادراك فى التيقن يتبادر منه انه كذلك فى الحال مع قطع النظر عن ثباته فى المال فلا بد من ذكر الثبات ليظهر انه لا يزول بتشكيك المشكك فى المال فى غاية البعد لان منشاء البعد ليس ارادة عدم الاحتمال عند العالم بل تعميم الاحتمال بحيث يعم عدمه فى نفس الامر وعند

على ما ذكره اقول ان اراد ان تصور المخبر بانه رسول سواء كان فى هذا الخبر او لا بمنزلة تصور الخبر بعنوان ما بلغه فهو ممنوع لجواز ان يتصور المخبر بوجه الرسالة وانه رسول من الله مع تصور الخبر بانه من قبل نفسه وان اراد ان تصور المخبر باعتبار انه رسول فى هذا الخبر يستلزم تصور الخبر بعنوان ما بلغه فالملازمة مسلمة لكن المحشى انما حكم بعدم جعل صدق الخبر بديهيا على التقدير الاول فتامل قوله لكن الكلام اه استدراك لدفع توهم ناش عن سابقه وهو انه يجوز ان يكون مراد السائل من قوله اذا تصور مخبره بالرسالة لم يحتج الى الترتيب انه اذا تصور مخبر الخبر باعتبار انه رسول فى هذا الخبر وليس له مدخل فى ذلك الا من حيث الرسالة والتبليغ يكون صدق الخبر بديهيا من غير احتياج الى الترتيب المذكور فح يرجع الى ان تصور الخبر بعنوان ما بلغه الرسول يجعل صدقه بديهيا فح يكون السؤال والجواب صحيحا وحاصل الدفع ان كلامنا فى صدق خبر الرسول من حيث ذاته اى من حيث انه خبر الرسول مع قطع النظر عن كونه ما بلغه او غيره يدل على ذلك قوله وهو اى خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالى حيث لم يقل اى ما بلغه الرسول يوجب العلم اه ولا شك ان صدقه بهذا الاعتبار استدلالى يحتاج الى استحضار تينك المقدمتين على ما مر فح لا معنى للاعتراض بان خبره بعنوان ما بلغه يجعل صدقه بديهيا ولا يحتاج الى الترتيب المذكور قوله ونظيره اه يعنى ان نظير ما ذكر من ان اختلاف اعتبار عنوان الخبر يؤثر فى جعل صدق الخبر بديهيا واستدلاليا انه اذا لوحظ العالم من حيث ذاته مع قطع النظر عن الاوصاف العارضة له المقتضية لحدوثه واثبت له الحدوث فيقال العالم حادث يكون الحدوث له نظريا محتاجا الى النظر واذا لوحظ بوصف التغير ويقال العالم المتغير حادث يكون ثبوت الحدوث له بديهيا غير محتاج الى الدليل مع ان الحكم فى كلا الحالين على ذات العالم لكن بحسب اختلاف العنوان اختلف الحال فى البداهة والكسبية وبما حررنا لك ظهر ان ما قاله الفاضل المحشى من ان قوله ومن حيث عنوان المتغير بديهى ممنوع لا بد فيه من ملاحظة الكبرى ايضا وهى قوله وكل متغير حادث ولا شك ان ملاحظة الكبرى بعد الصغرى هو النظر والاستدلال ليس بشئ منشاؤه قلة التدبر نعم يرد عليه انه انما يكون بديهيا لو كان ثبوت الحدوث للمتغير بديهيا وليس كذلك بل يحتاج فى اثباته الى اثبات ان ما ثبت قدمه امتنع التغير عليه لكن المناقشة فى المثال ليست

١١١ صحيفه

قوله بهذا المعنى تعميم الثبات فان المتبادر من عدم الاحتمال للنقيض والموافق لمعنى التيقن الاصطلاحي عدم الاحتمال له في نفس الامر وعند العالم حالا ومآلا والثبات عدم الاحتمال للنقيض مآلا وللشك في اندراجه بحيث ذلك فيلغوا بعد ذكر التيقن بالمعنى المذكور والحال ان الغرض من التغيير دفع اللغوية اجيب عنه بان ذكر العام لا يوجب لغوية الخاص اذ لا دلالة للعام على الخاص بشئ من الدلالات الثلث اقول فيه ان معنى عدم دلالة العام على الخاص انه لا دلالة له عليه بخصوصه لكن لا كلام في دخول الخاص تحت العام وفي كون ذكره بعد ذكر العام تكرار الكيف قد شاع التوجيه عند ذكرهما كذلك بان هذا تخصيص بعد التعميم لكذا وكذا وبالجملة عدم الدلالة عليه بخصوصه لا يدفع اللغوية ويقال ايضا في رد ليس المراد بالعموم اه انتهى فتأمل وربما يقال في الجواب احتمال النقيض لغة مرادفة للشك اللغوي الشامل للظن فعدمه زواله فلا لغو وانت خبير بان عدم الاحتمال للنقيض بالمعنى الذي ذكره يساوي فيعم الجهل فيختل نظام كلام الشارح كفوى الجواب المذكور صحيح

اشارة الى كون الثبات جزء التيقن بالمعنى المذكور محل نظر لظاهر منه

قوله وقيل المتن من ذكر هذا الكلام اه جواب عن سؤال الاستغناء وسؤال التخصيص معا اما الاول فيندفع بوهم حمل العلم على مطلق الادراك مع قطع النظر عن كون العلم هو المذكور في قوله وهو يوجب العلم واما الثاني فيندفع بكون العلم الواقع فيه التوهم هو العلم المذكور في قوله وهو يوجب الاستدلالي ساجقلى

قوله يلزم ان لا يكون الحواس ايضا آلة غير المدرك فيه ان الغريبة المصطلحة بمعنى تصور وجود احدهما مع عدم الآخر ولا يخفى ان النفس يتصور ان يكون بدون الحواس بل ذلك واقع بالنسبة الى بعض الحواس كما في الاعمى والاصم وفيه ان العقل على هذا التقرير غير النفس لان وجود النفس بدونه متصور بل واقع كما في المجنون ساجقلى

قوله اللهم الا ان يراد اه هذا التوجيه والتصدير باللهم اشارة الى انه خلاف الظاهر المتبادر لكن فيه ان هذا المعنى يخص بالجزم بما يستحيل نقيضه بناء على ان معنى عدم الاحتمال في نفس الامر ان لا يكون النقيض ممكنا في ذاته فيخرج عنه الجزم باحد طرفي الممكن ولو كان مطابقا ولا يخفى انه ليس في شئ من معاني التيقن ولعل قوله وفيه ما فيه اشارة الى هذا ثم اقول لو اريد بعدم احتمال النقيض عدم الاحتمال عند العالم في الحال فقط او عدم الاحتمال في نفس الامر فقط لا يدفع الاشكال فتأمل قوله قوله وفيه ما فيه اشارة اه كفوى

١١٢ صحيفه

قوله مغن عن هذا الكلام اي عن قول المص والعلم الثابت به اه ولما كان مبنى الكلام الحكم بالاغناء ومداره هو تقرير الشارح اياه وتوجيهه النسب الاغناء الى كلامه فافهم كفوى

قوله لان هذا هو معنى عندهم ان اراد ان هذا هو معناه عندهم بحيث لا يستعملونه بمعنى مطلق الادراك ايضا وان اراد انه هو معناه الاصلي الحقيقي عندهم وان كانوا قد يستعملونه في غيره ايضا تجوزا فهو مسلم لكنه لا يلزم منه الاغناء المذكور لجواز ان يكون لدفع توهم التجوز فانه لما كان قوله يوجب العلم الاستدلالي مظنة ان يتوهم ان العلم ههنا بمعنى الاعم والمراد انه يوجب الظن بناء على انهم يقولون الادلة النقلية لا تفيد الا الظن ازال ذلك التوهم وقال العلم الذي يوجبه خبر الرسول بمعنى الاعتقاد الجازم المطابق الثابت تعيينا للمراد وتنصيصا على المفاد اللهم الا ان يقال مراد المحشي ان قوله يوجب العلم الاستدلالي كاف في اصل المقصود لان العلم عندهم حقيقة في اليقين فيحمل عليه فيتم المقصود واما دفع توهم التجوز وامثاله مما هو زائد على اصل المراد لا يليق ان يعتنى به في هذا المختصر فهو مستغنى عنه فتأمل كفوى

١١٤ صحيفه

قوله الشارح فان قيل الخبر الصادق اه حاصله منع دعوى الانحصار المستند الى الاستقراء باثبات الخبر الصادق المفيد للعلم غير ما ذكر من المتواتر وخبر الرسول الا ان افادة الخبر بقدوم زيد عند الشارع اليقين نظر لجواز ان يكون الشارع للخبر الكاذب على ما قيل فافهم وحاصل الجواب اثبات تلك الدعوى بارجاع جميع الاخبار الصادقة لليقين تجوز اليهما وقوله خبر يكون سبب العلم لعامة الخلق في تحقيق خبر مفيد للعلم لعامة الخلق توقف وقد قيل ان المتواتر لا يفيد العلم الا بالنسبة الى من وصل اللهم الا ان يقال معنى كونه مفيدا لعامة الخلق ان نوعه مفيد لهما لا شخصه فان شخصه انما يفيد الى من وصل اليه فافهم

١١٥ صحيفه

قوله وليس كذلك اي لا ينفك الخبر المقرون عن القرائن اذ لو انفك لا يكون مقرونا والكلام في المقرون والمعنى ان خبر الرسول ايضا قد ينفك عن الدلائل فانه يجوز ان يسمع خبر الرسول ولا يلاحظ دليله على صدقه خصوصا او لم يسمع بعنوان خبر الرسول كفوى

زاده

العالم كما عرفت مع ان دعوى التبادر المذكور لا بد له من دليل قوله فالاولى اه اي الاولى ان يفسر التيقن بالجزم المطابق سواء كان ثابتا او غير ثابت فيخرج به الظن والجهل المركب وتقليد المخطئ وبالثبات الجزم المطابق الذي ليس بثابت وهو تقليد المصيب هذا لكن تفسير التيقن بما ذكره خلاف المتعارف فالاولى ان يفسر التيقن بعدم احتمال النقيض عند العالم في الحال فيخرج الظن والثبات بعدم الاحتمال في المآل بان لا يزول بتشكيك المشكك ولا بعدم الاطلاع على دليل يخالفه فيخرج التقليد لزواله بالتشكيك والجهل لاحتماله الزوال بعد الاطلاع على دليل يخالفه لعدم مطابقته الواقع على ما مر في تعريف العلم وفيه شئ وانما قال فالاولى اشارة الى ان له وجه الصحة وهو ان يقال ان المقصود المبالغة في افادة خبر الرسول التيقن اخراجا للعلم الحاصل به عن معرض التقليد فلا بأس بتصريح ما علم ضمنا قال الفاضل المحشي فيه بحث لانه ان اراد بالجزم المطابق ما هو في الحال والمآل كان ذكر الثبات لغوا وان اراد به الجزم المطابق في الحال لا في المآل توجه عليه ما اورده بقوله وفيه ما فيه فجوابكم جوابنا اقول لا معنى لهذا الترديد لان ما هو مطابق للواقع مطابق في الحال والمآل وما ذكر من لزوم لغوية ذكر الثبات منشؤه عدم التدبر فان تقليد المصيب جزم مطابق في الحال والمآل وليس بثابت وهذا اظهر من الشمس فكيف خفي عليه ومن العجب انه لم يطلع على وجه النظر وقال فما هو جوابكم فهو جوابنا قوله لا يخفى ان قوله يوجب العلم الاستدلالي اه يعني ان قول الشارح فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق اه يدل على ان مق المص من قوله والعلم الثابت به يضاهي العلم الثابت بالضرورة اه ان العلم الحاصل من خبر الرسول علم بمعنى اليقين ولا يخفى انه على هذا التقدير يصير قوله والعلم الثابت اه مستدركا لان قوله وهو يوجب العلم الاستدلالي مغن عنه اذ يفهم منه ان العلم الحاصل به علم بمعنى اليقين اذ لا معنى للعلم عندهم سواه وانما قلنا ان قوله فهو علم بمعنى الاعتقاد يدل على ذلك لانه اورد بالفاء الدال على انه فذلكة لما قبله اي اذا كان العلم الثابت بخبر الرسول مشابها للعلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات يكون علما بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت واستدل عليه بقوله والا لكان جهلا اه اي وان لم يكن بمعنى الاعتقاد المذكور لكان جهلا او ظنا فلا يكون مشابها للعلم الضروري

فى التيقن او تقليدا فلا يكون متشابها له فى الثبات فانه صريح فى ان المقصود بيان
ان المؤ من قوله العلم الثابت آه ان العلم الحاصل به علم بمعنى اليقين وغاية ما يتكلف فى
الاعتذار عن هذا الاعتراض ان يقال المق من قوله والعلم آه دفع ايهام حمل العلم فى
قوله يوجب العلم الاستدلالى على مطلق الادراك فانه وان لم يكن للعلم عندهم معنى سوى
اليقين الا ان استعماله بمعنى مطلق الادراك مشهور فى الكتب المتداولة بين الناس
وان ما قيل من ان الادلة النقلية لا تفيد الا الظن كان مؤيدا لارادته واما
ما قال الفاضل المحشى من ان العلم فى قوله وهو يوجب العلم الاستدلالى محمول
على التعريف المذكور اعنى صفة يتجلى بها المذكور الخ وهو شامل لليقينيات وغيرها
فلا يكون قوله والعلم الثابت مستدركا فليس بشئ لان تعميم التعريف المذكور
خلاف الاصطلاح اذ العلم مختص باليقين عندهم كما مر وعلى تقدير التسليم
فانما يصح حمل العلم فى قوله يوجب العلم آه على تقدير ان يكون العلم فى قوله اسباب
العلم ثلثة ايض محمولا على المعنى الاعم وهو بط والا لم ينحصر الاسباب فى الثلثة و
ايضا يجب التصريح فى الحواس والخبر المتواتر والعقل بانه يوجب العلم بمعنى
اليقين قوله وايضا سائر العلوم النظرية آه يعنى ويرد على تقدير حمل قوله العلم
على المعنى الذى ذكره الشارح انه لا وجه لتخصيص العلم الحاصل بخبر الرسول بالذكر
فان جميع العلوم الحاصلة بالنظر والاستدلال علم بالمعنى المذكور ويمكن ان يقال
وجه التخصيص الرد على من قال ان الدلائل النقلية لا تفيد اليقين قوله والاقرب
ان مراده آه يعنى ان الاقرب الى الفهم ان مراد المصنف من قوله والعلم الثابت آه انه
كما ان اليقين والثبات فى العلم الضرورى فى غاية القوة والكمال كذلك التيقن
والثبات فى العلم الحاصل بخبر الرسول ايض فى غاية القوة والكمال قال بعض الفضلاء
هذا مخالف لراى المص لانه لا يقول بالتفاوت بين اليقينيات فى القوة كما سيجئ
فى بحث الايمان اقول راى المص نفى الزيادة والنقصان عن اليقينيات لا نفى القوة
والضعف فان وجود القوة والضعف بين اليقينيات بديهى الا ترى ان تصديقنا
بالشرعيات ليس كتصديق النبى عليه السلام فتأمل قيل لا يخفى فى كلام الشارح ما يدل على انه
لم يحمل كلام المص على هذا الاقرب قوله فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم
الثابت لا يفيد انه لم يقصد ذلك بناء على انه يحتمل ان يكون مقصوده ان العلم

١١٥ صحيفه

قوله اولا وجه فى عد خبر الصادق اخذه الخيالى مما سبق من قول الشارح ولما كان معظم المعلومات الدينية مستفادا من الخبر الصادق
جعله سببا آخر واراد بمعظم المعلومات الدينية مستفاد الاعتقادات التى يكفر من انكرها والا فقد يثبت بعض الاعتقادات
كاعتقاد تزوج نبينا صلى الله عليه وسلم وقد اثبته الشارح به لكنه يضلل من انكره ولا يكفر ثم ان الخيالى اراد بالدلائل ما يثبت
تصديق النبى عليه السلام ويتعلق عليه وبالقرائن ما عدا ذلك سواء كان دليلا فى ذاته اولا فلا يرد ان الحديث قد يكون محفوفا
بالقرائن فيفيد القطع بمعنى اليقين اذ ليس ذلك مما يثبت بمجرد صدقه عليه ‌على ان المحتف بالقرائن انما يفيد اليقين بمعنى
الطمأنينة لا بمعنى القطع هو بمعنى الجازم المطابق الثابت فلا جزم فيه فضلا عن كونه مطابقا وثابتا ولذا لا يثبت بالمحتف
بالقرائن معظم المعلومات الدينية حلوى

١١٧ صحيفه

قوله لان الحصر مبنى على المسامحة آه بان يراد بخبر الرسول جنسه وما فى حكمه وبالخبر المتواتر هو وما فى حكمه فعلى هذا يكون حاصل الجواب تحرير الاقسام
وتعميمها لمادة النقض قد يقال حاصل الجواب اما تخصيص الخبر الصادق الذى عد من اسباب العلم واما تخصيص الخبر الصادق الذى
جعل مقسما للمتواتر وخبر الرسول مع عموم الخبر المعدود من اسباب العلم وانت خبير بان كلا من التخصيص خلاف الظ جدا ولفظا
ما ذكره المحشى الخيالى كفوى

١١٨ صحيفه

قوله وان لم يكن اله فهو العقل آه هذا ليس بشئ اما اولا فلانه لا كلام فى اطلاق الآلة على العقل بمعنى القوة بل الكلام فى اطلاق القوة
بمعنى الآلة والظ من ان القوة بمعنى الوصف وبين الاطلاقين تناف على ان الكلام ههنا مبنى على اصطلاح المتكلمين وما وقع
فى الكشف الكبير انما هو اصطلاح الاصوليين ولا يلزم التطابق واما ثانيا فلان كون الشئ وصفا لا ينافى كونه مدركا والذى
اشير اليه فى وجه الحصر هو هذا ولو لم يذكر هناك غير المدرك لم يحصل هذا المعنى على ان الايراد ح هكذا وهو انه جعل العقل فى
الحواس هو المدرك وههنا جعله وصفا للمدرك فبين كلاميه تناف لا ما ذكره هذا وبالجملة فالمق من عبارة الشارح
هناك نفى كونه آلة بان يتوجه النفى الى المقيد كانقروى

١٢٠

قوله اى اثبات افادة النظر اشارة الى رد ما ذكره السيد السند فى تعليقاته على هذا الشرح حيث قال اللازم من كونه نظريا اثبات
النظرى بالنظر لا اثبات النظر بالنظر وهذا غير محذور اذ شان كل نظرى ان يثبت بالنظر فالصواب توجيه السؤال بوجه آخر
بان يقال ان كان نظريا كان مستفادا من النظر فاذا وقد ذلك النظر موقوف على كون النظر فى الجملة مفيدا للعلم كما توقف كونه
مفيدا للعلم على ذلك النظر المثبت له ح ووجه الرد ظ فانه بتقدير المضاف فى التوجيه المذكور بصير عين ما ذكره من التوجيه
الصواب كفوى

١٢١

قوله لان القضية الكلية توضيحه ان السمنية القائلون بالسلب الكلى فى باب افادة النظر اوردوا هذه الشبهة قدحا فى قولنا بالايجاب
الكلى فيه فعلى تقدير ان نلتزم الشق الثانى من ترديدهم لزم علينا اثبات الشخصية المندرجة تحت الايجاب الكلى بنفس تلك الشخصية
على ما قرره فلا يرد ان فى ابطال السلب الكلى يكفى الايجاب الجزئى فما الفائدة فى اعتبار القضية الكلية هكذا ينبغى ان يقال كفوى

قوله مشتملة على احكام جزئياتها اى جزئيات موضوع تلك الكلية قد يقال لا حاجة الى هذا التكلف المؤدى الى ارتكاب التجوز فى قوله وانه
دور كما سيجئ بل الظ ان يقال العلم بهذه الكلية على تقدير اثباتها بالنظر المخصوص موقوف على العلم من فروعها بافادة هذا النظر المخصوص
والحال ان العلم بافادته موقوف على العلم بتلك القضية الكلية لانه من فروعها والعلم بالفرع مستفاد من العلم بالاصل بان يقال
هذا نظر صحيح وكل نظر صحيح مفيد فهذا مفيد ويقال التوقف مم بان المدلول لا يتوقف على الدليل المخصوص والاستفادة انما
تدل على الاستلزام لا على التوقف وانت خبير بان هذا المنع يرد على ما ذكره المحشى ايض بان يقال لا يلزم من اثبات الشئ
بنفسه توقفه على نفسه لجواز ان يثبت بوجه آخر فتأمل واعلم ان ما ذكره المحشى هو المصرح به فى شرح المواقف وما ذكره
القائل هو الملائم لما فى شرح المقاصد والحق انه جعل اللازم هو الدور كما ههنا فالظ ما ذكره القائل وان جعل هو التناقض كما فى المواقف
فالمناسب ما ذكره المحشى كما اشار اليه الشارح فى شرح المقاصد حيث قال وفيه اى فى اثبات النظر بالنظر دور من جهة توقفه على
الدليل او على استلزامه المدلول وهو معنى الافادة وتناقض من جهة كونه معلوما لكونه وسيلة وليس بمعلوم لكونه مطلوبا كفوى

قوله فاثبات الكلية بالنظر المخصوص كان يقال النتيجة فى كل نظر صحيح لازمة لما هو الحق وكل ما هو كذلك فهو حق فالنتيجة فى كل نظر صحيح
حقة وهذا معنى قولنا كل نظر صحيح مفيد للعلم كذا فى شرح المواقف كفوى

قوله وقد يقال آه جواب عن السؤال المذكور ومنع لزوم اثبات افادة النظر بافادة النظر والقائل هو السيد الشريف فى تعليقاته على
هذا الشرح قوله وقد زيفه الشارح حاصل تزييفه ان العلم بالنتيجة انما يستفاد من العلم بالمقدمات وبكونها مستلزمة للمط بناء على ان العلم
بتحقق اللازم انما يستفاد من العلم بالملزوم وبتحقق الملزوم وقد قيل فيه نظر لان المستلزم للعلم بالنتيجة انما هو العلم بالمقدمات
المرتبة ولا مدخل للعلم بكونها مستلزمة للمط وانت خبير بانه مكابرة نعم لا يلزم الالتفات والعلم بالعلم كفوى

في قوله والعلم الثابت به يعنا هي العلم الثابت اه بالمعنى الاخص مما سبق لانه المناسب للمقام اقول هذا التوجيه في غاية البعد اما اولا فلانه لا حاجة الى تفسير العلم ههنا اذ قد صرح في قوله واسباب العلم ثلثة لانه لا يطلق العلم عندهم الا على اليقينيات واما ثانيا فلانه لا وجه لتخصيص التفسير في هذا الموضع وتركه في قوله فهو يوجب العلم الضروري ويجب العلم الاستدلالي مع انه الاقدم الاحق بالتفسير واما ثالثا فلانه يجب ح ذكره متصلا بقوله والعلم الثابت واما رابعا فلانه لا معنى لاتيان الفاء المشعر بانه فذلكة لما قبله واما خامسا فلانه لا فائدة ح في ذكر قوله والا لكان جهلا اه قوله وكانه اشارة اه يعني ان قول المصنف العلم الثابت بخبر الرسول مشابه للعلم الضروري في قوة التيقن اشارة الى ان الادلة النقلية مستندة الى الوحي المفيد لحق اليقين وليس لشائبة الوهم مدخل فيها كما انه ليس له مدخل في العلوم الضرورية فيكونان متشابهين في قوة اليقين بخلاف العلوم العقلية الحاصلة بمجرد نظر العقل فان فيه شائبة الوهم اذ الوهم له استيلاء على جميع القوى فيتصرف في المعقولات ايضا فيحكم احكاما كاذبة فلا يكون العلوم العقلية خالية عن شائبة الكدورة قال الفاضل الجلبي هذا مخالف لما تقرر في الاصول من ان الادلة النقلية ظنيات للاحتياج الى معرفة اوضاع الالفاظ وان متعلق الملتفظ بالعبارة ما ذا بل هو الحقيقة او المجاز وليس لنا الى التيقن بشيء من ذلك سبيل اقول مرادنا بكون الادلة النقلية مفيدة للعلم الذي هو في غاية التيقن انها تفيده بعد ان يحصل العلم بوجه دلالتها بطريق القطع ولا شك انه بعد التيقن بجميع الامور التي لها مدخل في دلالتها يفيد العلم الضروري الذي هو اقوى من العلم الحاصل بالدليل العقلي لعدم شائبة الوهم فيه والتيقن بوجه دلالتها يحصل في بعض المواضع كما ذكر في شرح المواقف تامل قوله والا فهذا الحديث مشهور اه قيل كلام الشرح ظ في ان هذا الحديث متواتر وكذا ما ذكره في شرح المقاصد وهو ثقة فلا اعتداد بالقول بانه ليس بمتواتر الا بعد تصحيح النقل ممن هو اوثق منه انتهى وذكر في الكافي ان هذا الحديث مشهور تلقته الامة بالقبول حتى صار كالمتواتر وذكر في شرح الهداية ان هذا الحديث في نفسه من خبر الاحاد الا انه في حكم المتواتر لان الامة قد اجمعت على قبوله والعمل بموجبه ويؤيده ما ذكره السيد الشريف في حاشية

الطيبي انه قال ابن الصلاح من سئل عن ابراز مثال للمتواتر في الاحاديث اعيا طلبه وحديث من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار نراه مثالا لذلك فانه نقل من الصحابة العدد الجم قوله انما قطع النظر عنها الخ يعني انما قطع النظر عن القرائن في افادة الخبر الصادق ولم يقطع النظر عن الدلائل فخرج الخبر المقرون وبقي خبر الرسول داخلا مع كون كل واحد منهما امرا خارجا عن الخبر موجبا لصدقه لان الوجه في عد الخبر الصادق سببا للعلم لاستفادة معظم المعلومات الدينية منه والا فالخبر ليس سببا للعلم بل المفيد له العقل والخبر الصادق طريق له على ما مر في وجه الحصر والخبر الذي هو مع الدليل كخبر الرسول داخل في هذه الاستفادة فلذلك لم يعتبر قطع النظر عن الدلائل كيلا يخرج منه ذلك بخلاف الخبر المقرون اذ لا يستفاد منه شيء من المعلومات الدينية فلا وجه لادخاله فيه وجعله سببا سوى العقل فاعتبر قطع النظر عن القرائن قوله وقد يوجه اه يعني قد يبين وجه قطع النظر عن القرائن دون الدلائل بان القرائن تنفك عن الخبر وتبقى مع انتفاء الخبر كما اذا تحقق تشارع القوم الى دار زيد مع عدم الخبر بقدومه بخلاف الدلائل فانها لا تنفك عن الخبر بل كلما تحقق الدلائل تحقق الخبر فالقرائن لا تدل على تحقق الخبر بالنسبة الى جميع الاوقات والاذهان فلا يكون الخبر المقرون مفيدا دائما فلذلك قطع النظر عن القرائن واسقط الخبر المقرون عن درجة الاعتبار في الخبر الصادق بخلاف الدلائل فانها دالة على تحققه في جميع الاوقات بالنسبة الى جميع الاذهان فيكون الخبر المدلل مفيدا للعلم دائما فلم يقطع النظر عنها قال الفاضل المحشي في توجيه قوله بان القرائن قد تنفك عن الخبر ان الخبر بقدوم زيد عند تشارع قومه يفيد العلم وعند عدم تشارع قومه لا يفيده لكن تشارع قومه لا يلزم للخبر المذكور بل ينفك عنه بخلاف الدلائل فان دليل خبر الرسول يلزمه ولا ينفك عنه وهو ان هذا خبر الرسول وكل ما هو هذا شانه فهو صادق اقول فيه بحث لان الخبر المقرون يلزمه القرينة ولا تنفك عنه اصلا والخبر المذكور لم يكن مقرونا قوله وليس كذلك اه يعني ليس الامر كما قال الموجه اذ المراد بالقرينة ههنا ما يدل على صدق الخبر دلالة قطعية بحيث لا يحتمل تخلفه عنها على ما يدل عليه قول الشارح مع قطع النظر عن القرينة المفيدة لليقين بدلالة العقل

ولا شك ان القرينة العقلية الدالة لا تنفك عن الخبر كما لا ينفك الدليل عنه قال الفاضل المحشي اي ليس هذا التوجيه صحيحا في نفس الامر فان دليل الخبر المتواتر وقرينته لا يزيد بل ينفك عنه في بعض المواد او في بعض الاشخاص او في بعض الاذهان مع ان الخبر المتواتر كان معقولا معدودا من اسباب العلم اقول فيه بحث لان الخبر المتواتر يفيد العلم الضروري عند المص ومنشاء حصول العلم عقيبه الاجتماع فرب اجتماع يخلق الله العلم عقيبه ورب اجتماع لا يخلقه الله فلا يكون افادته بالدليل والقرينة فلا معنى لقوله فان دليل الخبر المتواتر وقرينته تنفك عنه وبما ذكرنا اندفع ما قيل في هذا المقام اشكال قوي وهو ان الخبر المتواتر ايضا لا يفيد اليقين مع قطع النظر عن قرائن صدق المخبرين وعدم امكان تواطئهم على الكذب وبهذا يتفاوت عدد المخبرين في التواتر بحسب المقامات فرب عدد يفيد العلم في مقام دون اخر فكيف اعتبر قطع النظر عن القرائن في الخبر الصادق لان منشأ العلم ليس بملاحظة احوال المخبرين والقرائن الدالة على صدقهم بل اجتماعهم من غير دخل للقرائن والاحوال فيه فرب اجتماع يخلق الله العلم عقيبه في مقام ولا يخلقه بعده في مقام اخر من غير تاثير للحال والمقام فيه قال بعض الفضلاء ولعل وجه قطع النظر عن القرائن دون الدلائل هو ان القرائن ليست مما يمكن ان ينضبط لا اجمالا ولا تفصيلا اما اجمالا فظا واما تفصيلا فلكثرتهما واختلافهما باختلاف الطبايع والافهام بخلاف الدلائل فانها ليست كذلك اقول فيه بحث لانه يمكن ضبط القرائن اجمالا بان يعتبر القرائن المفيدة لليقين بالنسبة الى كل شخص والخبر المقرون بها يفيد اليقين بالنسبة اليه وقال ايضا ان المراد بالقرائن في قوله مع قطع النظر عن القرائن ما يعم الدليل والقرينة فالمعنى المراد خبر يكون سبب العلم بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنه من الدلائل والقرائن وخبر الرسول انما يفيد العلم بمجرد كونه خبرا لان وجه دلالته هو كونه خبر الرسول فيكون الاستدلال بنفس الخبر لكن بالنظر في احواله كما في العلم بالنسبة الى الصانع فيكون سبب الخبر هو مجرد كونه خبر الرسول عم بخلاف القرائن فانها امور خارجة عن الخبر تامل انتهى اقول وجه التامل انه على هذا يدخل الخبر المقرون ايضا في الخبر الصادق اذ يصدق عليه انه انما يفيد العلم بمجرد كونه خبرا لان وجه دلالته هو كونه خبرا مقرونا فيكون الاستدلال بنفس الخبر لكن بالنظر في احواله قوله لانه كذلك اه اي لان خبر اهل الاجماع كالخبر المتواتر في كون كل منهما خبر قوم لا يجوز العقل تواطئهم على الكذب ولا فرق بينهما الا باعتبار ان كونه خبر قوم كذلك ثابت في المتواتر بالبداهة من غير نظر وفي خبر الاجماع بطريق النظر في الدليل مثل قوله عليه السلام

لا تجتمع امتي على الضلالة وقوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين اه وفيه انه اذا كان خبر اهل الاجماع يفيد العلم الاستدلالي فلا يصح جعله داخلا تحت المتواتر المحكوم عليه بانه يوجب العلم الضروري اللهم الا ان يقال ان ذلك الحكم ايضا بطريق المسامحة اي يوجب العلم الضروري وما في حكمه قوله حاصل الجواب ان الحصر مبني اه يعني خلاصة الجواب ان حصر الخبر الصادق في النوعين مبني على التجوز فان المراد المتواتر وما في حكمه وخبر الرسول وما في حكمه لا على التحقيق اذ هو في الحقيقة ثمة انواع وفيه اشارة الى ان مقصود الشارح من ادخال خبر اهل الاجماع والملك في خبر الرسول وخبر اهل الاجماع في المتواتر بيان ان الحصر مبني على المسامحة بارادة ما في حكمهما سواء بين كيفية المرجع على ما قرره او على طريق اخر بان يرجع الاجماع الى خبر الرسول فان خبر الاجماع بعينه خبر الرسول علم من طريق الاجماع ويمكن اخراجه عن المقسم اذ ليس هو مفيدا بالنسبة الى عامة الخلق بل بالنسبة الى الخواص الذين يعلمون الاجماع وكيفيته كذا قيل قوله ان قلت هذا منتقض اه يعني نقض ما سبق في وجه حصر اسباب العلم في الثلثة ان العقل ليس آلة غير المدرك حيث قال السبب ان كان من خارج فهو الخبر الصادق والا فان كان آلة غير المدرك فهو الحواس والا اي وان لم يكن آلة غير المدرك فهو العقل وتعريف العقل يدل على انه آلة غير المدرك لانه قال قوة للنفس بها تستعد فانه صريح في ان المدرك النفس والعقل واسطة في ادراكها مغاير لها ضرورة ان قوة الشيء ليست عينه قوله قلت اه حاصل الجواب انا لا نسلم انه يفهم من التعريف ان العقل آلة للنفس فان المفهوم منه ان العقل قوة ووصف للنفس بسببها تستعد للادراك ووصف الشيء لا يسمى آلة له اصلا اذ لا يقال في العرف واللغة ان حرارة النار آلة للاحراق بل انما يطلق الآلة على الامر الذي هو مغاير للفاعل في الوجود وواسطة في وصول اثره الى منفعله واما اطلاق الآلة على العلوم الآلية كالمنطق مثلا مع انها من اوصاف النفس فلعله اطلاق مجازي والا فالنفس ليست فاعلة للعلوم الغير الآلية فيكون تلك العلوم واسطة في وصول اثرها اليها لكن لا يخفى ان اطلاق الآلة على العقل بمعنى القوة شايع في عباراتهم كما وقع في الكشف الكبير في بحث الاهلية مرارا كثيرة وانه ح يكون ذكر غير المدرك في وجه الحصر مستدركا اذ يكفي ان يقال ان كان

السبب خارجا فهو الخبر والا فان كان آلة فهو الحواس وان لم يكن آلة فهو العقل
فالظاهر من عبارة الشارح ان مقصوده نفي كونه غير المدرك وان النفي متوجه الى القيد
وانما نفي الغيرية عنه مسامحة باعتبار ان له دخلا تاما في الادراك فانه سلطان القوى
المدراكة فكأنه المدرك ونظيره قولهم القدرة صفة مؤثرة على وفق الارادة كذا
افاده بعض الفضلاء ولا يخلوا عن تعسف قوله واما حمل الغير على المصطلح فبعيد
آه واما الجواب عن السؤال المذكور بان المراد بالغير المذكور في وجه الحصر الغير المصطلح
وهو ما يمكن انفكاكه عن الآخر في الوجود فالمعنى ان لم يكن آلة يمكن انفكاكه في الوجود
عن المدرك فهو العقل ولا شك ان نفي الغيرية عن العقل بهذا المعنى لا ينافي كونه قوة
وصفا للنفس لان وصف الشيء ليس مغايرا له بهذا المعنى كما انه ليس عينه فبعيد عن
الفهم اذ المتبادر من اطلاق الغير هو اللغوي اعني ما يكون مغايرا في المفهوم
وعلى تقدير التسليم فهو غير صحيح لان نفي الغيرية بالمعنى المذكور انما هو عن الصفات
القديمة واما الصفات المحدثة فمغايرة لموصوفاتها لانه يمكن وجود احدهما مع عدم
الآخر بان يعدم الصفة ويبقى الموصوف على ما يجيء (في بحث صفات الله تعالى) بالتفصيل ان شاء الله تعالى والعقل
مع النفس كذلك قوله هذا هو النفس بعينها آه اذ هي التي يدرك بها الغائبات
والمحسوسات جميعا واما العقل المغاير للنفس فلا يدرك به الا الغائبات اذ ادراك
المحسوسات بالحواس هذا لكن قوله يدرك به صريح في انه مغاير للنفس لان النفس
مدركة لا مدرك به اللهم الا ان يقال بالمغايرة الاعتبارية او يجعل الباء زائدة من
قبيل وكفى بالله وكيلا وكذلك ان تقرأ قوله تدرك على صيغة المعلوم ويكون مسندا
الى الغائبات وتحمل الادراك بمعنى الانكشاف والباء في قوله به للتعدية فيكون
المعنى جوهر ينكشف له الغائبات بالوسائط آه واعلم ان الشارح ذكر في التلويح
في بحث الاهلية ان العقل يطلق على القوة التي بها الادراك وعلى الجوهر المجرد الغير المتعلق
بالجسم تعلق التدبير والتصرف وهو المشار اليه بقوله عم اول ما خلق الله العقل وان
حال نفوسنا بالقياس اليه كحال ابصارنا بالاضافة الى الشمس فكما ان باضاءة نور
الشمس يدرك المبصرات كذلك بافاضة نوره يدرك المعقولات فالاظهر ان يجعل
التعريف المذكور تعريفا للعقل بهذا المعنى وانما ضعفه لانه ليس مراد ههنا لان الكلام
في العقل الذي هو من صفات المكلف وسبب لحصول علمه قوله والعرف واللغة على مغايرتهما

على مغايرتهما آه يعني ان العرف واللغة يدلان على مغايرة العقل والنفس فلذلك
قال قيل اشارة الى ضعفه اقول هذا انما يتم لو كان القائل بهذا المعنى منكر الاطلاق
العقل على القوة المذكورة اما لو كان قائلا بهما ويكون مقصوده من هذا
التعريف انه يطلق العقل على النفس ايضا كما يطلق على قوتها كما يدل عليه قوله
صلى الله عليه وسلم اول ما خلق الله تع العقل فقال له اقبل فاقبل الحديث وقوله
عم ان الله تع خلق العقل في احسن صورة فقال اقبل فاقبل فقال ادبر فادبر فقال انت اكرم
خلقي بك اكرم وبك اهين وبك اعذب وبك اثيب فالاولى ان يقال انما اورده الشارح
بقيل اشارة الى انه بهذا المعنى غير مراد ههنا لانه بهذا المعنى ليس سببا للعلم قوله علم تقييد
آه يعني عدم تقييد العلم بالضروري او الاستدلالي ونحوهما بان يقول يفيد العلم في
الالهيات او في معرفة الصانع تع مع اتيانه معرفا بلام الاستغراق اشارة الى العموم يعني انه
سبب لجميع انواعه العلوم فاندفع ما قال الفاضل المحشي من ان عدم تقييده اشارة الى
الاطلاق لا الى العموم لان معنى الاطلاق هو عدم التقييد ومعنى العموم هو الاستغراق
والذي يفهم من عدم تقييده هو الاول دون الثاني قوله ففيه رد لفرق المخالفين فتعميم
الش السمنية وبعض الفلاسفة ظاهر لان المخالفين خمس فرق الاولى منهم المنكرون لافادته
مطلقا والثانية المنكرون لافادته فيما سوى الهندسيات والحسابيات والثالثة لافادته
في النظريات فقط والرابعة لافادته في الالهيات فقط والخامسة لافادته في معرفة الله
تع فقط قوله دليل بعض الفلاسفة آه يعني ان المراد بقوله بناء على كثرة الاختلاف آه كثرة
في الالهيات فهو دليل الفلاسفة المنكرين لافادته فيها فقط كما هو المذكور في المواقف
وليس دليلا للسمنية اذ دعويهم عام يشمل جميع النظريات من العدديات والهندسيات
وغيرهما والدليل مختص بما عداهما اذ لا كثرة اختلاف فيهما فلو جعل دليلا لهم لم يكن مثبتا
لدعويهم قوله لان هذه النسبة عدم آه لما كان قولهم النظر الصحيح لا يفيد العلم في
الالهيات بحسب الظاهر مسئلة من مسائل النظر لا الالهيات فافادة النظر للعلم بهذه النسبة
لا يكون مناقضا لدعويهم اثبت كونه من الالهيات بقوله لان هذه النسبة عدم
المعلومية آه ليتحقق التناقض (لا جواب لما) وحاصله ان هذا الحكم في الحقيقة حكم من الالهيات
لانه راجع الى ان ذات الله تع وصفاته لا يعلم بالنظر فيكون النظر فيه بانه لو كان ذات
الله تع وصفاته معلوما بالنظر لما كثر الاختلاف وتناقض الآراء فيه لكن اللازم منتف

فالملزوم مثله نظرنا في الالهيات فلو كان مفيدا للعلم به لكان النظر مفيدا للعلم
في الالهيات فيتناقض والفرق بين الاحكام الايجابية والسلبية في افادة
النظر مما لا يرضى بسماعه الاذان الكريمة قوله لكن يرد آه يعني يرد على هذا
الجواب انه انما يلزم التناقض لو ادعوا ان النظر لا يفيد شيئا من الظن والعلم
واما اذا اعترفوا بافادة الظن على ما نقل عن الامام من انه لا نزاع لاحد
في افادة الظن وانما الخلاف في افادة اليقين فلا تناقض لان لهم ان يقولوا
ان نظرنا هذا يفيد الظن بان النظر لا يفيد اليقين في الالهيات لا العلم
بها حتى يتناقض قوله يرد عليه آه حاصله انا لا نم انه لو افاد شيئا لم يكن فاسدا لجواز
ان يكون فاسدا في نفسه ومفيدا لالزام الخصم فانه معترف بان النظر يفيد العلم فهذا
ايضا نظر فيفيد العلم عنده بانه لا يفيد العلم والحجج الالزامية اعني المركبة من المقدمات
المسلمة عند الخصم شائعة في الكتب والقول بعدم افادة الالزام لعدم صدقه في
نفس الامر قول بلا دليل لا يعبأ به قوله هذا انما ينفي العلم آه اشارة الى ايراد
اعتراض على قوله فان قيل آه وحاصله ان هذه الشبهة لا تستلزم المدعى لانها
على تقدير تمامها انما تدل على امتناع العلم بان النظر يفيد العلم لا انه ليس مفيدا
في نفسه لان حاصلها ان كون النظر مفيدا لا يمكن ان يكون ضروريا حاصلا بدون
الاستدلال ولا ان يكون نظريا حاصلا بالاستدلال ولا شك انه انما يلزم منه
ان لا يكون كون النظر مفيدا حاصلا لنا اصلا وهو لا يستلزم عدم كونه مفيدا
في نفسه والمدعى الثاني * قوله لكن القائل بنفيها آه اشارة الى دفع الاعتراض
المذكور يعني ان القائل بالافادة يدعي العلم بها ايضا اذ المقصود
الاستدلال وهو انما يترتب على العلم ولانه لا يمكن دعوى شيء بدون العلم به والمنكر
ينكرهما معا اي يدعي كون النظر مفيدا غير معلوم لنا وانتفاء هذا المجموع اما بانتفاء
نفس الافادة او بانتفاء العلم بها فاذا افادت الشبهة المذكورة انتفاء
العلم ثبت مدعى المنكر وخلاصة الجواب انا لا نسلم ان مدعى المنكر
نفي نفس الافادة بل نفي العلم بالافادة وهو اما بعدم الافادة او بعدم
العلم بها ولا يخفى عليك انه لو تمت هذه الشبهة يلزم ثبوت نقيض ما ادعى المنكر
الا ان يدعي المطلق دون العلم قوله اثبات افادة النظر آه يعني ان الكلام على تقدير

المضاف والمعنى انه يلزم اثبات افادة النظر المخصوص العلم بافادة ذلك النظر المخصوص
له لان اثبات القضية الكلية القائلة اعني كل نظر صحيح مفيد للعلم بالنظر المخصوص
موقوف على افادته العلم بها ولا شك ان حكم هذا النظر مندرج تحت الكلية
المذكورة فاثبات تلك الكلية بالنظر المخصوص يستلزم اثبات حكم هذا المخصوص
بنفس افادته العلم وانه اثبات الشيء بنفسه قوله وقد يقال آه حاصل هذا الجواب
ان اللازم مما سبق اثبات افادة النظر المخصوص بافادة النظر المخصوص ولا نم انه
اثبات الشيء بنفسه لان معنى اثبات الحكم بالنظر ان العلم به يستفاد من النظر
بان يعلم المقدمات مرتبة فيعلم الحكم وهذا انما يتوقف على كون النظر مفيدا لا
على العلم بافادته الا يرى انا نحصل كثيرا من النتائج بالانظار الصحيحة مع
الغفلة عن كونها مفيدة للعلم فاللازم على تقدير اثبات تلك القضية الكلية
بالنظر المخصوص استفادة العلم بان النظر المخصوص مفيد من نفس الحكم بكونه مفيدا
ولا خلل في استفادة العلم بالافادة من نفس افادته لعدم لزوم اثبات
الشيء بنفسه قوله وقد زيفه الشارح آه وحاصل تزييفه ان العلم بان النظر مفيد
انما يستفاد من العلم بذلك النظر والعلم بافادته فيلزم استفادة العلم بافادته
من العلم بافادته فيعود المحذور لان النتيجة لازمة للدليل والعلم باللازم انما
يلزم من العلم بالملزوم والعلم بتحقق الملزوم ولذا شرط الشيخ في الانتاج
التفطن بكيفية اندراج الاصغر تحت الاوسط ليتحقق له العلم بكيفية
افادته وما ذكرت من انا نحصل كثيرا من العلوم بانظار صحيحة مع الغفلة
عن العلم بكونها مفيدة لا يدل على عدم العلم بالافادة بل على عدم العلم
بالعلم بالافادة كيف ولو لم يكن العلم بالافادة لما حكمنا بافادتها تلك
النتائج قوله اي توقف الشيء على نفسه آه يعني ليس المراد من الدور معناه
الحقيقي وهو توقف الشيء على ما يتوقف عليه لعدم وجود التوقف من الجانبين
ههنا بل المراد لازمه اعني توقف الشيء على نفسه اذ هو اللازم من توقف افادة
النظر على افادته قال بعض الفضلاء معنى قوله وانه دور انه يستلزم الدور
الحقيقي لان العلم بان كل نظر صحيح مفيد على تقدير اثباته بالنظر المخصوص موقوف
على العلم بافادته لها والحال ان العلم بافادة هذا النظر موقوف على العلم بتلك

الكلية لانه من فروعها والعلم بالفرع مستفاد من العلم بالاصل بضم الصغرى السهلة
الحصول اليه بان يقال هذا النظر صحيح وكل نظر صحيح مفيد فهذا مفيد فلا حاجة الى حمل
الدور على معناه المجازي اقول فيه بحث لانا لا نم ان العلم بافادة النظر المخصوص
موقوف على العلم بتلك الكلية وكون العلم بالفرع مستفادا من الاصل بجعله
كبرى للصغرى السهلة الحصول انما يدل على الاستلزام اياه واين الاستلزام من التوقف
فان العلم بالنتيجة مستفاد من الدليل المعين وليس موقوفا عليه لجواز ان يحصل بوجه
آخر نعم ان توقف الشيء على نفسه لازم لانا اذا اثبتنا الكلية بالنظر المخصوص
فقد اثبتنا حكمه بنفسه وذلك ليس بدور حقيقة فلذا حمل المحشي على المعنى المجازي
قوله حاصلا انا نثبت الكلية النظرية الآتي لا نم انه يلزم من اثبات افادة النظر باثبات
الشيء بنفسه لان المثبت هو افادة النظر من حيث ذاته لانا نثبت القضية الكلية القائلة
بان كل نظر صحيح مفيد بالقضية الشخصية القائلة بان هذا النظر من حيث ذاته مفيد
اذ المثبت لتلك الكلية هذا النظر المخصوص من حيث ذاته من غير ان يكون معبرا بعنوان
النظر المخصوص حتى لو فرض انه ليس من افراد النظر كان ايضا مثبتا لتلك الكلية
فيكون الموقوف عليه افادته من حيث ذاته واللازم من اثبات تلك الكلية بالقضية
الشخصية اثبات الحكم بافادة النظر المخصوص من حيث كونه نظرا لان اندراج هذا
النظر تحتها انما هو من حيث كونه نظرا فيكون الموقوف افادته من حيث
كونه نظرا ولا خلل فيه لتغاير المثبت والمثبت بالاعتبار وهذا خلاصة الجواب
واما بيان انه يجوز ان يكون القضية الشخصية من حيث اخذه بعنوان شخصية
ضروريا وبعنوان كلية نظريا فلا دخل له في الجواب ولذا لم يتعرض له الشارح
والمق منه دفع ما يورد من ان هذه القضية الشخصية لا تكون ضرورية لدخولها
في تلك الكلية فتكون نظرية ثابتة بافادة نظر اخر لها ويتكلم فيه البعض فاما ان
يذهب او يعود فيلزم الدور او التسلسل وحاصل الدفع ان تلك القضية الشخصية
ضرورية اذا اخذ موضوعها من حيث ذاته مع قطع عن كونه نظرا وهي بهذا الاعتبار
مثبتة على صيغة اسم الفاعل غير مندرجة تحت الكلية ونظرية اذا اخذ موضوعها
بعنوان الكلية من حيث كونه نظرا وهي بهذا الاعتبار مثبتة
على صيغة اسم المفعول مندرجة تحت الكلية ولا محذور في ذلك فان

فان القضية تختلف بداهة وكسبا باختلاف العنوان فان قولنا خالق العالم
موجود نظري وقولنا واجب الوجود موجود بديهي قوله الاولى الخ يعني
ان قوله باول التوجه يدل على ان المراد ما لا يحتاج الى سبب اصلا وقوله
من غير احتياج الى التفكر يدل على ان المراد ما لا يحتاج الى النظر فاول تفسير
البداهة مناف لآخره فالاولى ان يقال ما لا يحتاج الى سبب اصلا اذ العلم
الحاصل باول التوجه لا يحتاج الى سبب من الاسباب سوى التوجه وانما قال
والاولى لانه يمكن ان يقال ان المراد بالتفكر المعنى اللغوي فالمعنى من غير احتياج الى
ملاحظة امر آخر من فكر او احساس او حدس او تجربة قوله وجعله تفسيرا لاول التوجه اه
يعني جعل قوله من غير احتياج الى التفكر تفسيرا وبيانا لاول التوجه فليس المراد باول
التوجه ان لا يحتاج الى شيء اصلا كما يفهم منه ظاهرا بل ان لا يحتاج الى
الفكر والترتيب لا يلايمه تقرير الش لانه يدل على ان المراد بالضروري ما لا يكون
لمباشرة الاسباب مدخل في حصوله حيث فسر الاكتسابي المقابل له بما يكون لمباشرة الاسباب مدخل
في حصوله ولا يصح ان يقال ان ما حصل من غير فكر ونظر فهو حاصل بدون مباشرة الاسباب لجواز
ان يكون حصوله بالحدس والتجربة الحاصلين باستعمال الحس قال بعض الافاضل فيه بحث
لان ما حصل بالحدس والتجربة خارج عن المقسم فان كل ذلك مما يتعلق بما
سوى العقل من الحس والتكرار اقول هذا مخالف لما مر في وجه حصر الاسباب
في الثلثة من ان الحدسيات والتجربيات والبديهيات والنظريات مرجع الكل الى
العقل فانه المفضي الى العلم اما بمجرد الالتفات او انضمام حدس او تجربة او ترتيب
مقدمات فانه صريح في ان ما ثبت بالحدس والتجربة داخل في ما ثبت بالعقل وانما قال
لا يلايم تقرير الش لانه يلايم لما قرره البعض من ان ما حصل بعد استعمال الحس
فهو حاصل بدون مباشرة الاسباب يعني ان مباشرة الاسباب ليست مستقلة في
حصوله كما لا يخفى قوله الظاهر من عبارة المص اه يعني ان الظاهر من مجموع عبارة المص
وتقرير الش حيث ذكر المص الضروري في مقابلة الاكتسابي وفسره الشارح
بالحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار ان الضروري هيهنا في مقابلة الاكتسابي المفسر
بما ذكر ومعناه ما لا يكون حصوله بمباشرة الاسباب وهو الموعود بقوله وستعرفه
قوله ويرد عليه اه اي يرد على ما هو الظاهر من ان المثال الذي ذكره للضروري

ليس موافقا له بالمعنى المذكور لان حصوله موقوف على الالتفات المقدور وتصور الطرفين المقدور لكونه كسبيا فلا يصدق عليه انه حاصل بدون مباشرة الاسباب بالاختيار و اجيب بان المراد ما لا يكون تحصيله مقدورا بعد الالتفات وتصور الطرفين كما يشير اليه تمثيله لمباشرة الاسباب بصرف العقل والنظر فى الاستدلاليات وتقليب الحدقة والاصغاء فى الحسيات ولا يخفى ان ذلك تكلف مع انه يلزم ان يكون الضرورى والكسبى قسمين من التصديق دون التصور والاصطلاح على خلافه قوله وانه يلزم آه عطف على قوله ان المثال المذكور اى يرد على ما هو الظاهر انه يلزم على تقدير ان يكون الضرورى ما يكون حاصلا بدون مباشرة الاسباب ان يكون حال بعض العلوم من التجربيات والحدسيات متروك البيان مع انه من العلم الثابت بالعقل على ما صرح به الشارح فى وجه حصر الاسباب ضرورة انه ليس بضرورى لعدم حصوله باول التوجه لتوقفه على الحدس والتجربة ولا كسبى لعدم حصوله بالاستدلال والكسبى من العلم الثابت بالعقل ما ثبت بالاستدلال وبما ذكرنا ظهر ضعف ما قاله الفاضل الچلبى من انا لا نسلم ان الحدسيات والتجربيات متروكة فى البيان لدخولهما فى الكسبى فان المراد بالكسبى ما يكون لمباشرة الاسباب مدخل فيه ولا شك ان استعمال الحس وتكرار المشاهدة له مدخل فيهما على ما بين فى محله لان الكسبى من العلم الثابت بالعقل ما يكون بالاستدلال كما يدل عليه قول المصنف وما ثبت منه بالاستدلال فهو اكتسابى وان كان الكسبى المطلق ما يكون حاصلا بمباشرة سبب من الاسباب فتامل اقول ويمكن ان يقال ان التجربيات والحدسيات داخلة فى الضرورى لان حصولهما وان كان بواسطة الحدس والتجربة لكن توسطهما غير ملحوظ عند المشايخ لعدم تعلق غرضهم بتفاصيلها على ما مر فى وجه حصر الاسباب ولذا جعلوها مما ثبت بالعقل وان كان لاستعانة الحدس والتجربة مدخل فيها قوله فالاولى آه يعنى ان الاولى ان المراد بالبداهة عدم توسط النظر فالمعنى ما ثبت منه بدون توسط النظر فهو ضرورى فيشمل الوجدانيات والحدسيات والتجربيات وقضايا قياساتها معها ويكون الاستدلالى و الاكتسابى مترادفين وانما قال فالاولى اشارة الى ان ما ذكره الشارح صحيح ولعل الوجه ما بيناه قوله كلمة ما عبارة آه يعنى ان المراد العلم الحاصل بقرينة ان الضرورى من اقسام العلم

الحادث والحدوث يستلزم الحصول لانما يعم الحاصل وما من شانه الحصول وان لم يحصل فلا يرد النقض بالعلم بحقيقة الواجب فانه وان كان يصدق عليه انه علم من شانه الحصول وليس تحصيله مقدورا للبشر على ما هو مذهب اهل الحق من ان العلم بحقيقة الواجب ممكن غير حاصل بمباشرة الاسباب بمعنى انه لم يجر عادته تع بخلقه بعد استعمال اسباب العلم الا ان حقيقته ليس بحاصل بالفعل فمن قال ان النقض بالعلم بحقيقة الواجب انما يرد على مذهب من قال انه يمتنع العلم بحقيقة الواجب لم يأت بشئ الا ان القائل بامتناع العلم بحقيقته تع اكثر الحكماء وبعض من المتأخرين والمعرفون بهذا التعريف جمهور المتكلمين قال بعض الفضلاء الحصول معتبر فى ماهية العلم ولا حاجة الى التقييد بالحاصل واطلاق العلم على ما ليس بحاصل لا يجوز سيما على ما ليس من شانه ان يحصل انتهى اقول اعتبار الحصول فى ماهية العلم انما يظهر على ما عرفه الحكماء من انه الصورة الحاصلة واما على ما عرفه المتكلمون من انه صفة توجب تمييزا او ينكشف به آه فغير ظاهر لجواز ان يكون تلك الصفة حاصلة او غير حاصلة وعلى تقدير التسليم فاطلاق العلم على ما من شانه الحصول مسامحة شايعة فيما بينهم فيجوز ان يكون التقييد لدفع ذلك الايهام واما ان حقيقة الواجب ليس من شانه الحصول فهو مذهب الحكماء وبعض المتكلمين والجمهور على خلافه كما صرح به فى شرح المواقف قوله لكن يرد آه يعنى ان شارح المواقف عرف الضرورى بما عرفه الشارح وادرج الحسيات فيه وبين وجه الاندراج بان الحسيات ليست حاصلة بمجرد الاحساس المقدور لنا والا لحصل الجزم فى جميع المواد مع تخلفه فى وجدان الصفراوى السكر مرا ورؤية الاحوال الواحد اثنين ونحو ذلك بل لا بد فى حصولها مع الاحساس المقدور لنا من امور اخر يضطر العقل الى الجزم بسبب تحقق تلك الامور فى بعض المواضع دون بعض وتلك الامور غير مقدورة لنا اذ لا نعلم بتفاصيلها ولا زمان حصولها احصلت قبل الاحساس او مع الاحساس ولا كيفية حصولها فلو كانت مقدورة لنا لكانت معلومة لنا بخلاف النظريات فانها حاصلة لنا بمجرد النظر المقدور لنا وليس لامر آخر مدخل فيها والقول بانه يجوز ان يكون ههنا امور يتوقف عليها حصول الجزم ولا نعلمها مفصلة مخالف لصريح العقل والا لجاز ان يكون البديهيات الاولية ايضا موقوفة على امور لا نعلمها وفيما قررنا لك اشارة الى دفع شبهة اوردت فى هذا المقام تركناها صونا عن اطالة المرام قوله وجوابه ان الشارح آه قصد ان من ادرج الحسيات فى الضرورى عرفه بما لا يكون القدرة مستقلة فى حصوله والكسبى عرفه بما يكون القدرة مستقلة فيه فيدخل الحسيات فى الضرورى لتوقفها على امور غير

مقدورة كما مر ومن ادرج الحسيات في الكسبي عرفه بما يكون للقدرة دخل في حصوله
والضروري بما لا يكون كذلك فيدخل الحسيات في الكسبي لحصولها بالاحساس المقدور
فان قيل ان كون القدرة مستقلة في الحصول خلاف المذهب وان النظريات قد
تتوقف على مبادي ضرورية فلا يكون القدرة مستقلة في حصولها لتوقفها
على المبادي الغير المقدورة قيل المراد بالاستقلال الاستقلال عادة بمعنى ان الكسبي
يتوقف على مجرد قدرتنا عادة والضروري ليس كذلك وعن الثاني ان اللازم مما
ذكر ان يكون الامور التي يتوقف عليها العلم الكسبي غير مقدورة لا ان يكون
نفس العلم به غير مقدور قوله وجه التناقض آه حاصله انه جعل الضروري والمقابلا
للكسبي ثم جعل قسما من قسيمه اعني الحاصل بنظر العقل فيلزم كون قسيم الشيء قسما من
قسمه وهو يستلزم التناقض اذ يستفاد من الاول ان الضروري ليس باكتسابي ومن
الثاني انه اكتسابي وحاصل الدفع منع لزوم ما ذكر للتغاير بين القسيم والقسم
قوله وليت شعري آه يعني ان دفع التناقض فرع تحققه وههنا لا يتخيل
التناقض وان جعل الضروري لمعنى واحد وهو ما يقابل الاكتسابي لانه
انما يلزم لو كان المفهوم من عبارة البداية ان الحاصل بنظر العقل المنقسم
الى الضروري والاستدلالي قسم من المقابل له وليس كذلك لانه قد مر انه لا يتصور
حصول العلم سواء كان ضروريا او نظريا بدون سبب من الاسباب وصاحب
البداية قسم العلم الحاصل بسبب من الاسباب الى ما يحدثه الله تعالى في العبد بلا توسط
اختياره وصرف اسبابه والى ما يحدثه بتوسط الاختيار وصرف الاسباب ثم
قسم مطلق الاسباب الشاملة الى الاسباب المباشرة وغيرها المتحققة في الضروري
والاستدلالي على ما هو الظاهر من قوله واسبابه اي واسباب العلم من غير
تقييد بالمباشرة وغيرها الى ثلثة اسباب ثم قسم الحاصل بالسبب الخاص منها
وهو نظر العقل اي توجهه وملاحظته الى الضروري والاستدلالي ولا شك انه
لا يلزم من ذلك كون قسيم الشيء قسما منه اذ ليس نظر العقل من الاسباب المباشرة
حتى يكون العلم الحاصل به علما حاصلا بسبب مباشر فيكون داخلا في الكسبي
ويكون الضروري قسما منه فيلزم التناقض بل هو شامل لنظر العقل وتوجهه
الذي لا يكون على وجه المباشرة كما في الوجدانيات كالعلم بوجوده وتغير احواله

فانها حاصلة بملاحظة العقل التي ليست بمقدورة للعبد ويكون على وجه المباشرة
كما في النظريات والبديهيات التي سوى الوجدانيات فانها حاصلة بملاحظة العقل
التي هي حاصلة بالقصد والاختيار فما حصل منه بدون المباشرة يكون ضروريا وما
حصل منه بالمباشرة يكون نظريا بالمعنيين المذكورين اولا هذا نهاية تحرير كلام
المحشي قوله ولو سلم آه اي ولو سلم ان المقسم هو الاسباب المباشرة لكنه يجوز
ان يكون بين المقسم والقيود التي حصلت الاقسام المختلفة بسببها عموم من
وجه فيجوز ان يكون نظر العقل الذي لاجل تقييد السبب المباشر به حصل
قسم منه اعم من وجه من السبب المباشر فان نظر العقل متحقق في الوجدانيات
وليس بسبب مباشر والسبب المباشر متحقق في الحسيات والخبر الصادق وليس
بنظر العقل وكلاهما متحققان في النظريات والمقسم للضروري والاستدلالي في
قوله ثم الحاصل بنظر العقل ضروري يحصل باول التوجه آه هو العلم الحاصل بالاعم
اي بنظر العقل الاعم الشامل للسبب المباشر وغيره فلا يكون الضروري داخلا
في الكسبي فلا يلزم التناقض اصلا وبما حررنا لك اندفع ما قيل لا يجوز ان يكون
بين المقسم والاقسام عموم من وجه يعرف ذلك من ملاحظة مفهوم التقسيم
والمراد بقولنا الحيوان اما ابيض او اسود الحيوان اما حيوان ابيض او حيوان
اسود لانه وان لم يجز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه لكنه جائز بين
المقسم والقيود التي حصل بها الاقسام بل متحقق الا ترى ان الابيض الذي هو قيد
محصل لقسم الحيوان اعم من وجه من الحيوان وهذا القدر يكفينا كما لا يخفى قوله
نعم يرد على التقسيم الثاني آه يعني نعم ان الضروري في التقسيم الثاني محمول على
ما يحصل بدون فكر لكن لا بسبب انه لو لم يحمل عليه يلزم التناقض بل لاجل انه
لو حمل على ما يحصل باول التوجه من غير سبب مباشر لم يصح حصر ما حصل بنظر العقل
في الضروري والاستدلالي لخروج الحدسيات والتجربيات ضرورة انهما حاصلتان
بنظر العقل وليستا بداخلتين في الضروري لعدم حصولهما باول التوجه لتوقفهما
على الحدس والتجربة ولا في الاستدلالي لعدم احتياجهما الى نوع تفكر فيحتاج في دفعه
الى جعل قوله من غير احتياج الى تفكر تفسير الاول التوجه فيحصل للضروري معنى اخر وهو ما
حصل بدون فكر فالباعث على حمل الضروري على معنى اخر ليس لزوم التناقض على ما ظن بل عدم

استقامة الحصر وانما لم يحمل التفكر في قوله من غير احتياج الى تفكر على معنى اللغوي اي
من غير احتياج الى سبب من الاسباب المباشرة فيكون الحدسيات والتجربيات داخلة
في الاستدلالي ولم يحصل الضروري بمعنى ثان لان تمثيله للضروري الحاصل باول التوجه بقوله الكل
اعظم من الجزء يأبى عن ذلك لاحتياجه الى الالتفات المقدور وتصور الطرفين المقدور
وبما حررنا لك ظهر ان ما قاله الفاضل المحشي وانت خبير بان هذا الكلام اعتراف منه بان
الحدسيات والتجربيات وسائر الضروريات المقدورة كانت داخلة في الضروري ولا شك
ان الضروري باعتبار كونه مقدورا حاصلا بمباشرة الاسباب قسم من الاكتسابي وقد كان الضروري
قسيما للاكتسابي فيلزم ان يكون قسيم الشيء قسما منه فيحتاج الى جواب الشارح بعيد
عن المتن بمراحل اذ ليس المتن ان الضروري بالمعنى الاول شامل للحدسيات والتجربيات و
الضروريات المقدورة بل مقصوده ان ما ذكره الشارح من ان في حمل الضروريات على
المعنى الثاني دفع التناقض ليس بصحيح لعدم التناقض في كلامه بل فيه دفع لبطلان الحصر
واين هذا من ذاك واعلم ان مقصود المحشي من قوله وليت شعري كيف يتخيل التناقض
ان من لاحظ عبارة البداية كما ينبغي لا يتخيل التناقض الذي يفضي الى اعتبار المعنيين
للضروري نعم فيه ايهام التناقض لكنه يرتفع بادنى تأمل قوله فيحتاج الى دفعه
اه يعني لو كان الالهام من الاسباب المفيدة للعلم بالنسبة الى عامة الخلق لبطل
حصر الاسباب العامة في الثلثة ويحتاج في دفعه الى ما يحتاج في دفع النقض *
بالحدس والتجربة والوجدان وهو انه ليس لهم غرض متعلق بتفاصيلها وكونها
الحاكم في جميع ذلك العقل فلذا ادرجوه في العقل وان كان بمعاونة من الحس والتجربة
والوجدان والالهام لكنه ليس سببا لعامة الخلق فلا يكون داخلا في المقسم اذ المقسم
الاسباب العامة لسائر الخلق فلا احتياج في دفعه الى ما ذكر قوله الا ان تخصيص اه لان الالهام
ليس من اسباب المعرفة بغير الشيء ايضا والتخصيص يوهم كونه من اسبابها قوله
وجوابه انه خلاف الظاهر اه لان المتبادر من اطلاق الصحة ضد الفساد والمرض قوله
وفيه استدراك اه لانه يكفي ان يقال ليس من اسباب المعرفة بالشيء قيل المعرفة تشمل
التصور والتصديق والكلام ههنا في التصديق فادرج لفظ الصحة اشارة الى هذا قوله
وايهام بخلاف المقصود لان الصحة تقال على ما يقابل الفساد وعلى ما يقابل المرض
وعلى الثبوت وعلى مطابقة الشيء للواقع فهي ارادة الثبوت منها بلا قرينة ايهام خلاف

المتن قيل المراد بالشيء الحكم الذي هو الوقوع واللاوقوع ومعنى صحته مطابقته للواقع
وقد فسرها في شرح المقاصد في بيان تحقيق معنى الصدق والكذب بهذا المعنى فظهر
صحة الصحة وفائدة ادراجها الاشارة الى ان المراد بالمعرفة التصديق انتهى ولا يخفى
ان ما ذكره المحشي بقوله وجوابه اه يرد عليه فان حمله على معنى المطابقة خلاف المتبادر وفيه
الاستدراك لانه اذا كان المعرفة بمعنى العلم يكون المطابقة معتبرة في مفهومه وايهام خلاف
المتن قوله كلمة كان ههنا غير مرضية لانه قد جزم الشارح فيما سبق بان العلم عندهم لا يطلق
على غير اليقينيات حيث حمل التجلي على الانكشاف التام بمعنى عدم احتمال النقيض حالا
ومالا فلا معنى لايراد كلمة كان المشعرة بالظن قوله فتأمل وجه التأمل ان عبارة
المتن لا تدل عليه صريحا والعلم قد يطلق بمعنى الادراك مطلقا فيشملهما على ما يشعر قوله
فيما سبق ولكن ينبغي ان يحمل التجلي اه حيث عمم التعريف اولا وخصصه ثانيا فان قيل حصر
الاسباب في الثلثة قرينة صريحة على ان ليس المراد بالعلم مطلق الادراك لان اسبابه كثيرة كالخبر
المقرون والالهام وخبر الاحاد والرؤيا قلت يجوز ان يكون الحصر للاسباب المعتدة بها المفيدة
للعلم بلا تخلف وهذا القدر كاف لايراد كلمة قوله اشارة الى وجه التسمية اي انما ذكر هذا
القيد في التعريف اشارة الى وجه التسمية والمناسبة فان العالم مشتق من العلم بمعنى العلامة والعلم صح
غلب فيما يعلم به كالخاتم لما يختم به ثم سمي به ما سوى الله تع من الموجودات لانه مما يعلم
به الصانع قوله وليس من التعريف اي ليس جزءا من التعريف حقيقة عند الشيخ والا يلزم الاستدراك
لانه حمل الغير على المعنى المصطلح فخرج الصفات وصار التعريف جامعا ومانعا بدونه
والمشهور انه جزء منه بناء على حمل الغير على المعنى اللغوي واخراج الصفات به اذ لا
يعلم بها الصانع وظني ان المشهور اولى لان حمل الغير على المصطلح بعيد عن الفهم وعلى
تقدير التسليم يلزمه الاستدراك قوله من الموجودات لان الغير المصطلح لا يطلق عندهم الا على
الموجود قوله يقال اشارة الى ان المراد اه يعني لما كان تعريف العالم بما ذكر موهما بخلاف
المتن من وجهين الاول جواز اطلاق العالم على الجزئيات فانها الموجودة بالذات والثاني
اختصاص اطلاقه على المجموع حيث اورد صيغة الجمع وقال من الموجودات بيانا للموصول
ازاله بقوله يقال عالم الاجسام اه فانه في اتيانه الامثلة عن الاجناس اشارة الى عدم
جواز اطلاقه على الجزئيات فح معنى قوله من الموجودات من اجناس الموجودات وفي اطلاق
العالم على كل واحد من الاجناس اشارة الى انه اسم موضوع للقدر المشترك بينها

اى بين جميع الاجناس اعنى كونه ماسوى الله تع فان القول بتعدد الوضع بحسب كل جنس كلفظ العين قول بلا دليل وكذا جعل الوضع عاما والموضوع له خاصا فانه مخصوص بمواضع عديدة واذا كان موضوعا لمعنى واحد مشترك بين جميع الاجناس يجوز اطلاق العالم على كل واحد من الاجناس وعلى كلها اطلاق الكلى على جزئياته كاطلاق الانسان على كل واحد من زيد وعمرو وبكر وعلى كلها قوله لانه اسم للكل اه عطف على قوله اسم للقدر المشترك اى فيه اشارة الى انه ليس اسما للمجموع والا لما صح جمعه كما فى قوله تع رب العالمين والقول بالاشتراك بين الكل وكل واحد خلاف الاصل لا يصار اليه بلا ضرورة داعية اليه قال الش فى شرح الكشاف وهو اسم لكل جنس وليس اسما للمجموع بحيث لا يكون له افراد بل اجزاء فيمتنع جمعه انتهى كلامه فان قيل عبارة المص صريحة فى ان العالم اسم للمجموع حيث قال بجميع اجزائه حادث دون جزئياته فهى تفسير كلام المص بما ذكر نوع حزازة قلنا لا نم ذلك فان قوله العالم بجميع اجزائه حادث قضية كلية معناه كل جنس يصدق عليه مفهوم اسم العالم بجميع اجزائه حادث ففيه اشارة الى ان كل جنس من الاجناس حادث مع حدوث الاجزاء التى يتركب منها فى الخارج ومعنى تركبه منها فى الخارج تركب جزئياته منها كما يقال جنس البيت مركب من الجدران والسقف فهو ابلغ فى الرد على الفلاسفة هذا وللفضلاء فى توجيه عبارة المتن وجوه تركناها مخافة الاطناب وما ذكرته فيه اقرب الى الفهم والصواب قوله والمشهور ان الصورة النوعية اه المق من هذا دفع ما يتجه من انه كان على الش ان يقول وصورها لكن بالنوع والجنس فان الفلاسفة قالوا ان الصورة الجسمية للعناصر قديمة بنوعها بمعنى ان الصورة الجسمية طبيعة نوعية لا تتعدد الا بامور خارجة عنها من كونها فلكية او عنصرية نارية او هوائية غير قديمة بحسب توارد افرادها الشخصية فيجوز خلو العناصر عن افرادها الشخصية لا عن طبيعتها النوعية وان الصورة النوعية لها قديمة بجنسها بمعنى ان الصورة النوعية طبيعة جنسية متحققة فى ضمن انواعها المقتضية للآثار المختلفة غير قديمة بحسب توارد تلك الانواع عليها فيجوز خلوها عن انواعها بطريق الكون والفساد بان يخلع الهواء صورته النوعية ويلبس الصورة النارية وبالعكس حتى جوزوا ان يكون نوع النار حادثا بسبب الحركات الفلكية من انواع الهواء ولا يجوز خلوها عن طبيعتها الجنسية وحاصل الدفع ان المشهور وان كان ان الصورة النوعية قديمة بالجنس لكنه يشكل عليه بقاء صور الاسطقسات اى العناصر الاربعة فانها باعتبار تركب الجسم

منها تسمى اسطقسات وباعتبار تحليله اليها عناصر فى امزجة المواليد الثلثة اعنى المعادن والنباتات والحيوانات القديمة بالنوع فانهم صرحوا بان صور العناصر باقية على حالها فى امزجة المواليد ولذا يتصل كل واحد منها بعد الافتراق بمركزها وهى قديمة بالنوع عندهم بحسب توارد افرادها الشخصية من العدم الى الوجود كالحركة فيلزم قدم الصور النوعية المختصة بكل عنصر بالنوع بحسب توارد اشخاصها والا لم تكن المواليد قديمة بالنوع فما معنى كون الصورة النوعية قديمة بالجنس وتجويز حدوث نوع النار نعم انه يجوز الانقلاب بحسب الكون والفساد فى الافراد الشخصية من كل نوع فكان الش ترك ذكر الجنس وقال ان الصور مطلقا قديمة بالنوع ميلا الى هذا التحقيق المفهوم من الاشكال واراد بالنوع النوع الاضافى اعنى المندرج تحت الآخر فيصدق على الصور النوعية ويكون موافقا للمشهور قوله قيده بالاضافة اه اى قيد القيام باضافته الى العين او الممكن احترازا عن قيام الواجب بذاته تع فان معناه استغناؤه عن المحل لا ان يكون تحيزه بنفسه اذ لا تحيز للواجب قوله ثم لا يخفى اه يعنى ان تعريف قيام العين بالذات يصدق على المركب من عين وعرض قائم بذلك العين كالسرير المركب من الخشب والهيئة العارضة لهما بسبب التأليف فانه يصدق عليه انه متحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شىء آخر مع عدم صدق المعرف اعنى قيام العين عليه اذ المشهور انه ليس بعين فكيف يصدق عليه القيام بالذات المختص به وبما حررنا لك اندفع ما قيل فى دفع هذا النقض من ان الوحدة النوعية معتبرة فى تقسيم العالم الى العين والعرض والصورة المفروضة انما هى من اجتماع القسمين لان هذا الجواب انما يتم لو قرر عبارة المحشى بانه يتحقق فى الصورة المفروضة معنى القيام بالذات فيكون عينا مع انه ليس بعين فيكون المق ابطال انحصار التقسيم وليس كذلك بل مقصوده انه يصدق عليه تعريف قيام العين بالذات ولا يصدق المعرف لانه مختص بالعين وهو ليس بعين فح لا فائدة فى اعتبار الوحدة النوعية فى المقسم كما لا يخفى وانما قال والمشهور لان بعضهم ذهبوا الى انه عين فانه عبارة عن الاجزاء المخصوصة التى اعتبرها العقل على وضع هيئة مخصوصة من غير ان يكون الهيئة مقومة فانها امر اعتبارى غير موجود فكيف تكون جزءا للموجود واجيب عن الاشكال المذكور بان معنى التحيز بنفسه ان لا يكون عروض التحيز له بواسطة فى العروض والتحيز لذلك المجموع انما عرض بواسطة جزئه الذى هو العين ولا ينتقض تعريف قيام العرض اذ لا يصدق على ذلك المركب انه متحيز بواسطة موضوعه بل بواسطة جزئه قوله ليس امرا زائدا على العين وجوده

اعلم انه قد اشتهر فيما بينهم ان معنى وجود العرض في الموضوع ان يكون وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع وفسره السيد الشريف في شرح المواقف بعدم تمايزهما في الاشارة الحسية والش فسره بان يكون وجود العرض في نفسه وجوده في موضعه وقيامه به بمعنى انه ليس وجوده امرا اخر غير وجوده فيه وقيامه به على ما يدل عليه قوله بخلاف وجود الجسم في الحيز فان وجوده في نفسه امر ووجوده في الحيز امر اخر ولذا علل امتناع الانتقال به ورده السيد السند بانه ليس بشيء اذ يقال وجد السواد في نفسه فقام بالجسم وتخلل الفاء بينهما يصحح المغايرة بحسب الذات وايض امكان ثبوت الشيء في نفسه مغاير لامكان ثبوته لغيره لانه كثيرا ما يتحقق الاول دون الثاني فان البياض يمكن ثبوته في نفسه مع انه لا يمكن ثبوته للسواد واذا كان الامكانان متغايرين فكيف يتحد الممكنان اعني الثبوتين ويمكن الجواب بان عبارة الش محمولة على المسامحة كالمشهور والمقصود اتحادهما في الاشارة الحسية تامل قوله بمعنى البعد المفروض اه يعني ليس المراد بالطول والعرض والعمق ما هو المتعارف اعني الابعاد الثلثة المتقاطعة على زوايا قائمة بل المعنى الاعم وهو البعد المفروض اولا وثانيا وثالثا لان تأليف الجسم من اجزاء ثمانية انما يوجب حصول الابعاد بهذا المعنى بان يتألف اثنان ويقع الثالث على ملتقاهما فيحصل مثلث جوهري من ثلثة خطوط جوهرية فالامتداد المفروض اولا طول وثانيا عرض وثالثا عمق قوله ليتحقق تقاطع الابعاد اه اي ليمكن وجود الابعاد المتقاطعة فيه اذ لا يجب الابعاد الثلثة فضلا عن كونها متقاطعة كما في الكرة والاسطوانة والمخروط المستديرين وكذا في قوله ليتحقق الابعاد الثلثة قوله رد بان التقاطع اه يعني ان اشتراط التقاطع لا يوجب اشتراط الثمانية لحصوله باربعة بان يتألف اثنان في الطول ويقوم الجزء الثالث بجنب احدهما فيحصل العرض ويقوم الجزء الرابع على الجزء الذي قام بجنبه الثالث فيحصل العمق بان يتألف مثلا جزءا ا ب فيحصل الطول وقام بجنب ب مثلا ج فيحصل العرض وقام د على ب فيحصل العمق فههنا ثلثة ابعاد احدها من ا ب والثاني من ب ج والثالث من ب د متقاطعة على نقطة ب وهي الجزء المشترك بينها وبما ذكرنا ظهر لك اختلال عبارة المحشي فان قوله يقوم عليه رابع صفة لقوله ثالث ولا شك ان قيام الرابع على الثالث لا يحصل به التقاطع وان حصل به الزوايا القائمة على هذه الصورة اب دج فالاوجه فوقه رابع اي فوق احدهما رابع كما في المواقف اللهم الا ان يقال انه صفة لاحدهما بحذف الموصول اي الذي يقوم عليه رابع او يقال ان احدهما العدد

تعينه في حكم النكرة فيجوز وقوع الجملة الخبرية صفة له على نحو ما قال الفاضل الحلبي في حاشية المطول ان جملة كثرت اياديه في قولنا فلان كثرت اياديه صفة لفلان اما بتقدير الموصول او بان علم الجنس في حكم النكرة ثم ان تقاطع الابعاد على القوائم في الخطوط الجوهرية حاصل اذا فرضت متجاوزة وذلك كاف ههنا فلا يرد ما قيل انه اذا كان احد الجواهر يلتقي لم يكن ضلع الزاوية خطا ومن الواجب ان يكون كذلك كذا افاده بعض الافاضل قوله وان كان لفظيا راجعا اه المقصود من هذا بيان فائدة قوله راجعا الى الاصطلاح وعدم مخالفته لما في المواقف ودفع ما قيل من ان حاصل ما ذكره الش بقوله بل هو نزاع في ان المعنى الذي وضع لفظ الجسم اه ان لفظ الجسم يطلق على كذا وكذا ولا شك انه نزاع لفظي يعني انه ليس نزاعا لفظيا بمعنى كونه راجعا الى الاصطلاح بان يكون لفظ الجسم في اصطلاح للمركب من جزئين وفي اصطلاح للمركب من ثلثة وفي اصطلاح للمركب من ثمانية اذ لا مشاحة في الاصطلاح وان كان نزاعا لفظيا بمعنى انه نزاع في معنى لفظ الجسم بانه هل يتحقق بمطلق التركيب او بالتركيب من ثلثة او من ثمانية فالش نفى النزاع اللفظي بمعنى الراجع الى الاصطلاح وصاحب المواقف اثبته بمعنى انه نزاع في اطلاق اللفظ بحسب العرف واللغة فلا منافاة بين كلاميهما قوله اي مطابقا للواقع اه اذ معنى الانقسام الفرضي هو فرض شيء غير شيء بحسب التعقل كليا ومعنى الانقسام الوهمي فرض شيء غير شيء بحسب التوهم جزئيا وفائدة ايراد الفرض ان الوهم ربما لا يقدر على استحضار ما يقسمه لصغره او لانه لا يقدر على احاطة ما لا يتناهى والفرض العقلي لا يقف لتعلقه بالكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي كذا في شرح الاشارات للمحقق الطوسي وبعضهم لم يفرق بينهما لكن اعادة كلمة لا في عبارة الش صريح في الفرق ووجه امتناع الانقسام الوهمي انه لصغره لا يدركه الحس ولا يقدر على استحضاره واما وجه امتناع الانقسام العقلي فهو انه امر غير منقسم في نفس الامر فتصوره بوجه الانقسام لا يكون تصورا مطابقا لما في نفس الامر كما اذا تصور الانسان بوجه الحمارية فانه وان كان ممكنا اذ للعقل ان يتصور المستحيلات والممتنعات لكنه غير مطابق لنفس الامر وهذا معنى قوله اي مطابقا للواقع والا فللعقل فرض كل شيء يعني ان المراد بعدم انقسامه فرضا عدم القسمة الفرضية المطابقة لما في نفس الامر لا مطلق تصور العقل فيه شيئا غير شيء لانه غير ممتنع في شيء من الاشياء اذ للعقل فرض

كل شيء وتصوره حتى تقدم نفسه وبما قررنا اندفع ما قال بعض الفضلاء انه لا خفاء في ان هذه الكلية في حيز المنع اذ لا يمكن فرض اشتراك الجزئي الحقيقي في كثيرين اذ الفرض فيه ممتنع كالمفروض كما بين في موضعه آه لان الفرض الممتنع في الجزئي الحقيقي بمعنى التجويز العقلي لا بمعنى التقدير المعتبر في تعريف المتصلة اعني ملاحظة العقل وتصوره فانه غير ممتنع في شيء من الاشياء على ما حققوه ولو حمل الفرض في عبارة الشارح على معنى التجويز العقلي لم يكن حاجة الى تقييده بالمطابق فان تجويز انقسامه ممتنع كتجويز اشتراك الجزئي وان لم يكن تصورهما ممتنعين ولعل المحشي تركه لان الاول اسبق الى الفهم قوله وان امكن دفعه آه اي وان امكن دفع منع حصر العين في الجسم والجوهر بالمجردات ونحوها بان المراد بالتقسيم حصر العين الذي ثبت وجوده والمجردات ونحوها لم يثبت عندنا فهي خارجة عن المقسم قوله لا يقال احتمال جزء لا يدل الدليل آه يعني لا نسلم ان المراد حصر ما ثبت وجوده اذ لو كان كذلك لبقي احتمال ان يكون جزء من اجزاء العالم اعني المجردات لا يدل الدليل على حدوثه وهذا ينافي غرض المصنف اذ مقصوده بيان حدوث العالم بجميع اجزائه الشاملة للموجودة والمحتملة الوجود وانما قلنا انه بقي احتمال جزء لا يدل الدليل على حدوثه لانه كون في حيز والمجردات لا حيز لها فلا يدل على حدوثها وما قال الفاضل المحشي من ان هذا الاعتراض على هذا التقرير مع الجواب بعينه الاعتراض الاول مع الجواب اللذين ذكرهما الشارح فيما سيأتي بقوله وههنا ابحاث آه فليس بشيء لان الاعتراض الذي ذكره الشارح منع لصغرى الدليل اعني العالم اما اعراض او اجسام او جواهر بانا لا نسلم الحصر المذكور لجواز كونه مجردا والجواب اثبات المقدمة الممنوعة بان المراد حصر ما ثبت وجوده فالمجردات خارجة عن المقسم والاعتراض الذي ذكره المحشي بقوله لا يقال آه اعتراض على هذا الجواب بانا لا نسلم ان المراد حصر ما ثبت وجوده لانه ينافي غرض المصنف فهذا الاعتراض والجواب متأخر عنه بمرتبة كما يشهد به الفطرة السليمة قال الفاضل الجلبي في تقرير هذا الاعتراض لا يقال نعم ان وجود الجواهر المجردة غير ثابت لكن وجود اجزاء لا تتجزى مبرهن ثابت بالدلائل القطعية فيحتمل ان يكون بعض منها قديما مستمرا لا يدل الدليل على حدوثه ولا خفاء في انه ينافي غرض المصنف انتهى وفيه بحث لان احتمال وجود جزء كذلك ممتنع لان خلاصة الدليل على ما سيجيء ان كل ما له

كون في الحيز فهو محل الحركة والسكون وكل ما هو كذلك فهو حادث ولا شك ان وجود الجزء بدون الكون في الحيز محال فيكون حادثا البتة فلا معنى لعدم دلالة الدليل على حدوثه قوله وايضا وجود جوهر مركب آه اعتراض على قول الشارح ولم يقل وهو الجوهر احترازا عن ورود المنع آه بان مثل هذا المنع وارد على قوله واما مركب من جزئين وهو الجسم بان يقال ان حصر المصنف المركب في الجسم ممنوع لجواز ان يكون المركب حاصلا من جوهرين مجردين فلا يكون جسما فلم يلتفت الى هذا المنع ولم يقل كالجسم قوله لانا نقول الغرض بيان آه هذا جواب عن الاعتراض الاول يعني ليس غرض المصنف من قوله والعالم بجميع اجزائه الاجزاء مطلقا بل الاجزاء المعلومة الوجود اذ المقصود منه اثبات الصانع وصفاته وهو انما يعلم من اجزائه المعلومة الوجود فعدم بيان حدوث المحتمل اعني المجردات لا ينافي غرض المصنف قوله واحتمال المركب آه جواب عن الاعتراض الثاني وحاصله ان التركيب من المجردات وان كان محتملا الا انه لم يذهب اليه احد فلذا لم يلتفت اليه المصنف ولم يورده بيانا لتقييد حصر المركب في الجسم بخلاف المجردات فان كثيرا من الناس قائل بها فالتفت اليه واومى بعبارة التمثيل قوله اي مستقيم لان اللازم آه يعني ان تفسير الخط بالمستقيم ليس للاصلاح بل هو بيان للواقع اذ اللازم من وضع الكرة الحقيقية على السطح الحقيقي المستوي على تقدير تماسهما بجزئين او اكثر وجود الخط المستقيم ضرورة ان ما به المماسة من الكرة يكون منطبقا على السطح فيكون مستقيما لاستقامته وان كان وجود مطلق الخط بالفعل سواء كان مستقيما او غير مستقيم منافيا للكرة الحقيقية عندهم لان وجود الخط بالفعل فرع التناهي في الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار الى طرفيه اشارة حسية لانه طرف ونهاية عارضة له والكرة الحقيقية غير متناهية في الوضع لعدم وجود نهايتها في الاشارة الحسية وان كان متناهيا في المقدار بمعنى انه يمكن ان يحيط بمقدار محدود وانما قيل ان وجود الخط المستدير بالفعل لا ينافي الكرة الحقيقية ليس بشيء وانما قال بالفعل لان الخط المستدير بالقوة موجود فيها عندهم بمعنى انه لو قسم حصل الخطوط المستديرة ولا ينافي الكرة الحقيقية وانما قلنا عندهم لان بعض المتكلمين ذهبوا الى ان * السطوح مركبة من الخطوط الجوهرية فيكون الخط المستدير موجودا فيها بالفعل عند ذلك البعض هذا تحقيق عبارة المحشي ولا يخفى انه لا فائدة ح في تقييد الخط بالفعل في قول الشارح والا لكان فيها خط بالفعل آه فان وجود الخط المستقيم مطلقا ينافي الكرة الحقيقية اللهم الا ان

الا ان يكون بيانا للواقع ايضا وايض ثم انه لو كان قيد الاستواء فى قوله على سطح حقيقى مرادا
محمولا على غفلة الش على ما قاله بعض الافاضل والظ من عبارته ان المراد ما يكون
سطحا حقيقيا لا حسيا مطلقا سواء كان مستويا او غير مستو فحاصل الاستدلال انه لو وضع
الكرة الحقيقية فى نفس الامر بحسب الحس على السطح الحقيقى لم يكن المماسة الا بجزء غير منقسم
لانهما لو كانتا بجزئين لكان فى الكرة خط بالفعل اما مستقيم ان وضع على السطح المستوى
او غير مستقيم ان وضع على غير المستوى فلم يكن الكرة حقيقية لان وجود الخط بالفعل ينافى
الكرة الحقيقية عندهم على ما زعموا فتدبر واحفظ قوله يرد عليه ان العقل جازم بان جميع
مراتب الاعداد اه يعنى ان جميع مراتب الاعداد من الواحد الى غير النهاية اكثر من المراتب
التى بعد اى بنقص العشرة من تلك المراتب وهى ما بعد العشرة فلفظ بعد بصيغة
المضارع المجهول من العد بمعنى الاسقاط وخلاصته ان جميع مراتب الاعداد اكثر مما
بعد العشرة لشمولها مرتبة الاحاد ايض مع ان كلا منهما غير متناهية وقيل فى
توجيهه ان جميع مراتب الاعداد اى كل واحد منها اكثر من مرتبة تعد العشرة من تلك
المرتبة مثلا مرتبة الاحاد اكثر من مرتبة العشرات التى تعد العشرة من الاحاد ومرتبة
العشرات اكثر من مرتبة المأت التى تعد العشرة من العشرات ولا يخفى انه تكلف بعيد عن
الفهم مع ان العبارة اللائقة بهذا المعنى ان جميع مراتب الاعداد اكثر من عشراتها وفى
بعض النسخ مما بعد بلفظ الظرف المقابل للقبل فالمعنى ان جميع مراتب الاعداد اكثر
من المرتبة التى بعد العشرة اعنى احد عشر الى ما لا يتناهى وكذا تعلقات علمه تع اكثر
من تعلقات قدرته فان علمه تع يتعلق بالواجب والممكن والممتنع بخلاف القدرة فانه
مختص بالممكن مع كون كل منهما غير متناهية عندكم ولفظ التعلقات يجوز ان يكون على
معناه او بمعنى المتعلقات واجيب عن هذا الاعتراض بان المراد ان القلة والكثرة فى الامور
الموجودة من المعلومات والمقدورات متناهية وفيه بحث لان الاجزاء الموجودة فى الجسم ايض متناهية واما
الاجزاء الممكنة فهى لا تقف عند حد كما لا يقف الاعداد والمعلومات والمقدورات فيه قوله حاصل
هذا الوجه ان كل ممكن اه يعنى ان كل واحد من الافتراقات الغير المتناهية التى يقبلها الجسم
ممكن وكل ممكن مقدور الله تع فله تع ان يوجد جميعها فكل متفرق واحد حادث
من احاد تلك الافتراقات جزء لا يتجزى اذ لو امكن افتراقه بوجه ما مرة اخرى لزم

لا تتصور بدون التناهى ومراتب الاعداد امور وهمية والموجودة منحصر

لزم قدرته تع عليه ضرورة كونه ممكنا فيكون موجودا داخلا تحت الافتراقات المفروضة
الوجود فلم يكن ما فرضناه متفرقا واحدا غير قابل للافتراق مرة اخرى بل متفرقين
هف وان لم يكن افتراقه مرة اخرى بوجه من الوجوه ثبت المدعى اعنى وجود جزء
غير منقسم قوله وعلى هذا التقرير لا يرد اعتراض الش وهو ما يجيء بقوله والافتراق
ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء لانه اذا كان الافتراق ممكنا الى غير النهاية يكون جميع
تلك الافتراقات مقدورا لله تع فله ان يوجد كلها فثبت الجزء قال بعض الفضلاء
ليس معنى قولهم ان الافتراق ممكن الى غير النهاية انه يمكن خروج الانقسامات الغير
المتناهية من القوة الى الفعل بان يكون فى الوجود امور غير متناهية بالفعل فان ذلك
بط ببرهان التطبيق بل المراد انه من شانه وقوته ان يقبل الانقسام دائما ولا ينتهى
الى حد لا يمكن فيه فرض شىء فلا يوجد جميع الانقسامات الغير المتناهية فلا يكون كل متفرق
واحد جزء لا يتجزى ولا يلزم من امكان افتراقه مرة اخرى خلاف المفروض انتهى والاولى
ان يعلل بطلان الانقسامات الغير المتناهية بالفعل بامتناع اشتمال الجسم المتناهى
القدر على الامور الغير المتناهية فى الخارج لا ببرهان التطبيق لان الفلاسفة لم يجوزوا
فى جريانه الاجتماع والترتيب حتى جوزوا وجود الحركات الغير المتناهية على التعاقب
والنفوس المفارقة عن الابدان لعدم الترتيب فاذا كان كل واحد من الانقسامات
الغير المتناهية المتحققة فى الجسم بالقوة ممكنا يكون جميعها ممكنة مقدورة له تع فيجوز
خروجها من القوة الى الفعل مجتمعة او متعاقبة على رأيهم وح يكون كل متفرق واحد
جزء لا يتجزى ويتم الدليل عليهم الزاميا قوله ان قلت النقطة اه حاصله انهم صرحوا
بان النقطة نهاية عارضة للخط اولا وبالذات فلا يوجد بدونه الا عارض الاولية
للشىء لا يوجد بدونه ولا خط بالفعل فى الكرة على ما مر فلا نقطة فيكون ما به التماس جزء لا
يتجزى قوله تلك القضية مهملة اه يعنى ان قولهم النقطة نهاية الخط قضية مهملة فى قوة
الجزئية لا كلية فان نهاية احد سطحى المخروط المستدير اعنى السطح المبتدى من القاعدة المنتهى فى النقطة
فى جانب الراس فى كلا امتداديه نقطة بلا خط وكذا مركز الكرة والدائرة نقطة بلا خط فيجوز ان
يكون نهاية سطح الكرة نقطة بلا خط ايض وما قيل من انه لا نقطة فى الكرة كما لا خط فالمراد
انه لا نقطة فيها بالفعل ويجوز ان يحصل فيها بعد التماس كما يحصل فيها بعد حركتها على نفسها
من غير ان يخرج عن مكانها نقطتان غير متحركتين هما قطبا الكرة والمخروط شكل يحيط به

مساويا للقيام بالغير الا انه مفسر بالاختصاص عند المحققين كما ذكره السيد الشريف
في شرح المواقف فلا يصح اخراجها عنه ولا نسلم ان كل ممكن حادث بل ما يكون صدوره
بطريق الاختيار والصفات صادرة عنه تع بطريق الايجاب وهذا مما ذهب اليه
بعض المتاخرين ودخولها في العرض لا يوجب جواز اطلاق العرض عليهما لايهامه خلاف المق
اذ اطلاقه شايع في الحادث فلا يرد ان اطلاق العرض على صفاته تع مما لم يرد به اذن
الشارع فكيف تندرج فيها قال الفاضل الجلبي في توجيهه واما لان الصفات اعراض محدثة
في ذاته تع كما ذهب اليه الكرامية فلا يجوز اخراجها انتهى وفيه ان هذا التعريف تعريف
الاصحاب فلا معنى لحمله على مذهب الكرامية قوله ذكر في شرح التجريد قال بعض الافاضل
المذكور في شرح التجريد ان الاعراض المحسوسة لا تحتاج الى اكثر من جوهر بمعنى انه يمكن وجوده
في جوهر واحد اذ وجودها غير مشروط بالمزاج والتركيب عندنا خلافا للفلاسفة و
ماذكره الش من ان ما عدا الاكوان من الاعراض لا يوجد في غير الاجسام بمعنى انه لم يجر عادة
الله تع بخلقه في غيرها وان كان ممكنا فلا منافاة بينهما لان كلام شرح التجريد في
الامكان وكلام الش في الوقوع قوله ولك ان تستدل اه يعني لك ان تستدل على حدوث
الاعراض بان العرض لا يبقى زمانين والا لكان البقاء معنى قائما به فيلزم قيام العرض
بالعرض وهو بط لكن تركه الش ههنا لانه مسلك خاص للشيخ الاشعري غير تام عند غيره
وبين حدوثهما بوجه مقبول مع انه قد اشار اليه في بيان حدوث الحركة والسكون
بقوله واما حدوثهما فلانهما من الاعراض وهي غير باقية قوله اذ القصد الى ايجاد
الموجود مح اه يعني ان اثر المختار يجب ان يكون حادثا اذ لو كان قديما لكان القصد
الى ايجاده حال وجوده والقصد الى ايجاد الموجود مح بالضرورة لانه تحصيل الحاصل
فلا بد ان يكون القصد مقارنا لعدم الاثر فيكون اثر المختار حادثا قطعا قوله واعترض
اه حاصله ان اثر المختار انما يلزم ان يكون حادثا اذا كان تقدم القصد على الوجود بحسب
الزمان فيكون مقارنا لعدم الاثر وهو مم لم لا يجوز ان يكون تقدم القصد الكامل
على الوجود بحسب الذات كما ان تقدم الايجاد عليه كذلك فيجوز مقارنة القصد للوجود
بحسب الزمان اذ لا منافاة بين التقدم الذاتي والمقارنة الزمانية كما يجوز مقارنته
الايجاد له بحسب الزمان وح لا يلزم حدوثه لعدم سبق القصد عليه بالزمان ولا القصد الى ايجاد الموجود
لعدم كونه موجودا بوجود قبل هذا الايجاد كما لا يلزم شيء من ذلك من تقدم الايجاد عليه

سطحان احدهما قاعدة والاخر يتبدا منه ويضيق عليه الى ان ينتهي بنقطة هي
راسها فان كانا مستديرين يسمى صنوبريا ومستديرا والا مضلعيا قوله لانه في
الاخرة اه يعني ان اثبات الهيولى والصورة يؤدي الى نفي حشر الاجساد لان الحشر
سواء كان بجمع الاجزاء الاصلية المتفرقة او باعادتها بعد العدم انما يكون في دار
الاخرة فينا فيه استمرار الاولى وعدم زوالها وهذا اولى مما قيل في بيانه ان هلاك
البدن لا يكون بتفرق اجزائه لامتناع وجود كل من الهيولى والصورة الجسمية والنوعية
بدون الاخرى فلا يكون الحشر بجمعها بل بانتفاء الصورة والاعراض الشخصية ومن البين
ان المعدوم لا يعاد لان هذا البيان انما يتم على تقدير تمامية امتناع اعادة المعدوم ودونه
خرط القتاد قوله ادلة دوامها اه يعني ان الظاهر المتبادر ان قوله المبني عليها صفة لكثير من
اصول الهندسة فيكون المعنى ان فيه نجاة عن كثير من اصول الهندسة التي يبتني عليها دوام حركة
السموات لكن ادلة دوامها المتداولة في الكتب المتعارفة غير مبنية عليها ويمكن ان
يتكلف بان قوله وكثير من اصول الهندسة عطف على قوله قدم العالم وقوله المبني عليها
صفة بعد صفة لقوله اثبات الهيولى يعني مثل اثبات الهيولى والصورة التي يؤدي
الى القدم ويبتني عليه دوام الحركة فان دوام حركتها مبني على ان تكون قابلة للحركة المستديرة
وذلك مبني على ان لا يكون المسافة مركبة من اجزاء لا تتجزى بل متصلا واحدا في نفسها على
ما بين في محله قوله وقيل لاما لخروجها بكلمة ما اه يعني ان كلمة ما في تعريف العرض عبارة عن
الممكن بقرينة انه قسم من اقسامه والصفات ليست بممكنة لان كل ممكن محدث والصفات
قديمة فيكون خارجة عن المقسم فلا حاجة الى اخراجها بقوله ويحدث في الاجسام لكن
يرد عليه انه يلزم ان يكون الصفات واجبة اذ لا واسطة بين الممكن والواجب
لكنهم التزموا ذلك وقالوا انها قديمة واجبة لكن لا لذاتها ولا لغيرها بل لما ليست
عينها ولا غيرها والمحال تعدد الواجب لذاته ولا يخفى انه تستر محض قوله واما لانها اعراض
يعني قيل ان قوله ويحدث الى الخ ليس من تمام التعريف بل هو حكم من احكام العرض غير
شامل لجميع افراده لان الصفات داخلة في تعريف العرض ضرورة انها ممكنة لاحتياجها
الى ذات الواجب غير قائمة بذاتها اما لان معنى القيام بالذات هو التحيز بنفسه ومعنى عدم
القيام بالذات عدم التحيز بنفسه فاما ان لا يكون متحيزا كالصفات او متحيزا بالتبعية كالاعراض
فعدم القيام بالذات اعم من القيام بالغير واما لان عدم القيام بالذات وان كان

القصد بالكامل اعني ما يكون مستلزما للمتعلق وهو قصد الواجب تع احترازعن القصد
الناقص اعني قصد واحد منا فانه مقدم على الايجاد والوجود بالزمان ضرورة انه
يحتاج في حصول المتعلق بعده الى مباشرة الاسباب واستعمال الآلات وبالجملة ان القصد
اذا كان كافيا في حصول المتعلق يكون معه بحسب الزمان فلا يلزم حدوث اثره واذا لم يكن
كافيا فيتقدم عليه زمانا ايض فيكون اثره حادثا قطعا قوله اي مستمر الوجود لا يطرأ
عليه العدم وانما فسر القديم به لان القدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم ليس مقصودا
بالاثبات لانه مفروض بل المقصود بيان ان القدم ينافي العدم فالحاصل ان ما يطرأ
عليه العدم لا يكون قديما لانه لو كان قديما فاما ان يكون واجبا لذاته وح يمتنع عدمه
او مستندا الى الواجب لذاته بطريق الايجاب والمستند الى الموجب القديم لا يطرأ عليه العدم
والا لزم تخلف المعلول عن العلة التامة قوله ان قلت يجوز ان يستند اه يعني ان
طريان العدم على القديم انما يستلزم تخلف المعلول عن العلة التامة لو كان ذلك القديم
مستندا الى الموجب بلا واسطة وهو المحال بشرط قديم لكنه لم لا يجوز ان يكون استناده اليه
بتوسط شروط حادثة على سبيل التعاقب بان يكون كل منها شرطا لوجود ذلك
المستند ومعدا لوجود الاخر غير متناهية في جانب الماضي ومتناهية في جانب المستقبل فح يكون
ذلك المستند قديما لعدم مسبوقية العدم عليه ضرورة تحققه في الازمنة الماضية الغير المتناهية
لتحقق علته التامة اعني الموجب القديم مع واحد من تلك الشروط ولا يكون مستمر الجواز ان
يطرأ عليه العدم بان ينتفي شرط وجوده الذي ينتهي اليه جميع شروطه بتعاقب شرطا آخر لا
يكون شرطا لوجوده فلا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة بل عن الناقصة وهو جائز
فقوله فلا يلزم قدمه بمعنى لا يلزم استمراره ولنمثل لك مثالا بان يكون سكون زيد صادرا
عن الموجب القديم بتوسط الحركات الجزئية الحادثة المتعاقبة المفروضة من مبدأ معين
الى غير النهاية في جانب الماضي بان يكون كل واحد من تلك الحركات الجزئية شرطا لحصول
سكون زيد في الزمان الماضي فيكون سكون زيد غير مسبوق بالعدم لتحققه في جميع الازمنة الماضية
الغير المتناهية ضرورة تحقق علته اعني الموجب القديم مع واحد من تلك الحركات المتعاقبة
الغير المتناهية ولا يكون مستمر الطريان العدم عليه بواسطة انتفاء شرطه اعني الحركة الجزئية التي ينتهي
اليها جميع الحركات التي هي شروط وجوده بتعاقب حركة اخرى ليست من شروط وجوده والفاضل
الجلبي حرر هذا الاعتراض بما حاصله انه يجوز ان يكون ذلك الحادث الزماني مستندا الى الموجب

القديم بتوسط الاستعدادات وشروط غير متناهية فلا يكون المستند الى الموجب
القديم قديما غير مسبوق بالعدم ولا يخفى ان منع القديم بهذا المعنى لا يفيد شيئا
اذ القديم بهذا المعنى مفروض والكلام في انه ينافي العدم ولذا فسر المحشي المستمر
بل فيه تسليم مدعى المعلل اذ مقصوده اثبات الحدوث الزماني وقد اعترف به قوله قلت
يبطله برهان اه يعني ان لا تناهي الامور المتحققة الوجود سواء كانت متعاقبة او
مجتمعة يبطله برهان التطبيق على ما يجيء ان شاء الله تع فلا بد ان يكون تلك الشروط
منتهية الى شرط يكون استناده الى الموجب بلا واسطة فيكون قديما مستمرا وح يكون كل
ما هو مستند اليه بتوسطه ايض قديما مستمرا غير ممكن الزوال ضرورة امتناع تخلف المعلول
عن علته التامة فثبت ان كل ما هو مستند الى الموجب القديم مستمر قوله نعم يرد ان يقال اه
يعني يجوز ان يكون القديم مستندا الى الموجب القديم بتوسط امر عدمي ثابت في الازل
كعدم حادث معين مثلا وح يكون ذلك المستند غير مسبوق بالعدم ويجوز ان يطرأ عليه العدم
بزوال شرطه اعني ذلك العدم بان يوجد ذلك الحادث المعين فيما لا يزال بسبب تحقق جميع ما
يتوقف عليه وجوده فيكون انتفاؤه بسبب انتفاء شرطه لا لانتفاء علته حتى يلزم
عدم الموجب القديم اجاب عنه بعض الفضلاء بان ذلك الامر العدمي لا يخلو اما ان يكون
مستندا الى الموجب القديم بالذات بلا واسطة او بواسطة شرائطه العدمية لا الى نهاية او الى
الممتنع بالذات وايا ما كان يمتنع زوال عدم الحادث اما على الاول والثالث فظ واما على الثاني
فلان زواله لا يتصور الا بزوال تلك الوسائط الغير المتناهية وزوالها يستلزم وجود
امور غير متناهية وهو باطل ببرهان التطبيق انتهى كلامه وفيه بحث لانا لا نم ان الامر العدمي
يحتاج الى علة فان الاعدام غير محتاجة الى سبب اذ علة الاحتياج على ما ذهب اليه المتكلمون
الحدوث وهو غير متحقق في حال العدم نعم لو كان علة الاحتياج الامكان كما ذهب اليه الحكماء
لتم الجواب المذكور لكن بحث المحشي على مذهب المتكلمين المستدلين بالدليل المذكور ولو
سلم فيجوز ان يكون تلك الشروط العدمية اعداما للاضافات الاعتبارية فزوالها
لا يلزم وجود الامور الغير المتناهية قوله لو قيل اه يعني لو قيل بدل قوله فان كان مسبوقا
بكون آخر في ذلك الحيز اه فان كان مسبوقا بكون آخر في حيز آخر فحركة والا فسكون لم يرد
سؤال آن الحدوث بانه خارج عن الحركة والسكون الآتي بقوله فان قيل اه لانه ح يكون داخلا
في السكون لان معنى قوله والا اي وان لم يكن مسبوقا بكون آخر في حيز آخر فيجوز ان لا يكون مسبوقا

اصلا يكون آخر كما في آن الحدوث او لا يكون في حيز آخر بل في ذلك الحيز هذا لكن يرد عليه انه يلزم ح عدم اعتبار اللبث في السكون وهو خلاف العرف واللغة فلذا اخرجه الشارح عنهما قوله يرد عليه ان ما حدث اه يعني يرد على ظ هذين التعريفين على ما ذهب اليه البعض من ان الحركة والسكون عبارة عن مجموع الكونين ان ما حدث في مكان واستقر فيه آنين وانتقل منه في الآن الثالث الى مكان آخر لزم ان يكون كون ذلك الحادث في الآن الثاني جزءا من الحركة والسكون فان هذا الكون مع الكون الاول يكون سكونا ومع الكون الثالث يكون حركة فلا يمتاز الحركة عن السكون بالذات بمعنى انه يكون الساكن بالذات في آن سكونه اعني الآن الثاني مشاركا في الحركة وذلك مما لا يقول به احد وبما حررنا لك اندفع ما قيل ان المحقق من قول الشارح هذا معنى قولهم الحركة كونان اه ان الكلام ليس على ظاهره بل محمول على المسامحة والمراد ما ذكره فلا يرد ما اورده المحشي بقوله ويرد عليه اه لان مقصود المحشي بيان سبب حمل هذين التعريفين على خلاف الظ بانه يرد على ظاهرهما الاعتراض والحق ما ذكره الشارح فلذا حملهما عليه لا انه يرد على تقدير حملهما على ذلك واندفع ايض ما قيل ان اشتراك الشيئين في جزء لا يستلزم عدم تمايزهما بالذات عن الآخر وان اراد بالامتياز الذاتي الامتياز بنفس الذات لا بالجزء فذلك غير واجب في الحركة والسكون ولا تصريح منهم به اذ ليس المراد بعدم تمايزهما بالذات ان ليس بينهما تمايز بحسب الحقيقة بل المراد انهما لا يتمايزان بحسب الوجود الخارجي بان يكون تحقق كل منهما في الخارج ممتازا عن الآخر فانه يلزم ح ان يكون الشيء في الآن الثاني متصفا بالحركة والسكون معا وذلك مما لا يقول به احد قوله والحق ان الحركة كون اول اه هذا بعينه ما ذكره الشارح بقوله فان كان مسبوقا بكون آخر اه قوله وهذا ظاهر اي كون هذين التعريفين صحيحا ظ عند تجدد الاكوان بحسب الآنات على ما هو مذهب الشيخ الاشعري من عدم بقاء الاعراض اذ ح يتحقق الكون الاول والثاني واما على القول ببقاء الاكوان ففيه اشكال ايض اذ لا معنى ح لكون الكون اولا وثانيا لعدم تعدده اللهم الا ان يفرض تعددها بحسب الآنات والا فانه يلزم انه اذا حدث في مكان واستقر فيه آنين ان لا يكون كونه في الآن الثاني حركة لعدم كونه في مكان ثان ولا سكونا لعدم كونه كونا ثانيا وانه اذا انتقل الى مكان واستقر فيه آنين يلزم ان يكون كونه في الآن الثالث حركة لكونه كونا اول في المكان الثاني ولا يخفى عليك ان ما يرد على هذا التعريف على تقدير بقاء الاكوان يرد على قولهم المذكور ايض وعلى تقدير عدم بقائها يلزم ان لا يكون الحركة والسكون موجودين لعدم اجتماع الكونين في الوجود اللهم الا ان يقال يكفي في وجود

الكل وجود اجزائه ولو على سبيل التعاقب قوله ان قلت جوازه اه يعني ان ما ثبت قبل ان القدم ينافي طريان العدم وجواز الزوال لا يستلزم وقوع الزوال لجواز ان لا يخرج من القوة الى الفعل فح يجوز ان يوجد سكون قديم مستمر الى الابد مع كونه جائز الزوال في نفسه فلا يلزم حدوثه قوله قلت جوازه اه يعني ان جواز الزوال وان لم يستلزم طريان العدم عليه لكنه يستلزم سبق العدم عليه لان القدم ينافي طريان العدم مطلقا اي بالفعل وبالامكان لان القديم ان كان واجبا لذاته فظاهر انه يمتنع عدمه مطلقا وان كان غيره المستند اليه بطريق الايجاب بواسطة او بلا واسطة فلان امكان عدمه يستلزم امكان عدم الواجب او امكان تخلف المعلول عن علته التامة فجواز زوال السكون يكون منافيا لقدمه فيكون مسبوقا بالعدم فيكون حادثا وبه اي بالتزام جواز الزوال سبق العدم ثبت المدعى اعني اثبات حدوث السكون وان لم يستلزم طريان العدم ولا يخفى عليك ان هذا انما يتم فيما يكون منافاة القدم للعدم ذاتيا كما في الواجب لذاته فيمتنع زواله امتناعا ذاتيا فلا يمكن زواله اصلا اما اذا كان المنافاة بالغير كما في القديم المستند الى القديم فلا اذ يجوز ان يكون عدمه ممتنعا بالغير وممكنا بحسب الذات لو يثبت ان ما ثبت قدمه يمتنع عدمه بالذات باثبات ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته على ما ذهب اليه بعض المتاخرين نعم لكنه لم يثبت قوله والاستدلال عليه بان المجرد اه * تقريره ان وجود المجرد ممتنع اذ لو وجد لشاركه الباري في التجرد لكن التالي بط فالمقدم مثله اما الملازمة فظ واما بطلان التالي فلانه لو شاركه لامتاز عنه بقيد آخر فيلزم التركيب في ذاته تع المستلزم للامكان وهو محال وتقرير الجواب انا لا نم ان مجرد المشاركة تستلزم التركيب لانهما مشاركة في العوارض السلبية اذ معنى التجرد عدم التحيز والشركة في العوارض خصوصا في السلبية لا تستلزم التركيب فانه يجوز ان يكون حقيقة * بسيطة ممتازة عما عداه بالذات مع شركته في العوارض وعلى تقدير تسليم انه شركة في امر ذاتي فلا نم ان ما به الامتياز ايض ذاتي حتى يلزم التركيب لم لا يجوز ان يكون بتعين عدمي خارج عن حقيقته على ما ذهب اليه المتكلمون من ان تعين الواجب امر عدمي كما بين في محله قوله ومنها ما يقال لا دليل اه تقريره ان المجردات لا دليل على وجودها وكل ما لا دليل على وجوده يجب نفيه فالمجردات يجب نفيها

اما الصغرى فبابطال الدلائل الدالة على وجودها واما الكبرى فلانه لو لم يجب
نفيه لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وانه سفسطة وتقرير الجواب
انا لا نسلم الكبرى فان الدليل ملزوم والمدلول لازم وانتفاء الملزوم لا يستلزم
انتفاء اللازم لجواز كونه اعم فيجوز ان يكون الشيء متحققا مع عدم الدليل عليه
كالصانع مع عدم العالم قوله على ان عدم الدليل اه حاصله ان اريد بقوله لا دليل
على وجود المجردات انه لا دليل في نفس الامر منعناه لان عدم العلم لا يستلزم عدمه
في نفس الامر وان اريد انه لا دليل عندنا فمسلم لكنه لا يفيد وجوب نفيه لجواز ان يكون
موجودا في نفس الامر فلا يكون المجردات محالا دليل عليه فيجب نفيه قوله وعدم حضور
الجبال الشاهقة اه جواب سؤال مقدر كانه قيل لو لم يستلزم انتفاء الدليل انتفاء
المدلول لما علم عدم حضور الجبال الشاهقة فاجاب عنه بانه معلوم بالبداهة لا بانتفاء
دليل الحضور والا لكان العلم به استدلاليا قوله حدوث سائر الاعراض يعني ان قوله
حدوث الاعراض على حذف المضاف والمراد حدوث سائر الاعراض بمعنى باقي الاعراض
وهو ما لا يكون حدوثه معلوما بالمشاهدة ولا بالدليل اذ لو كان على ظاهره و
يكون المعنى حدوث جميع الاعراض يلزم المصادرة لان حدوث بعض الاعراض
دليل حدوث الاعيان وحدوثها دليل حدوث جميع الاعراض فيكون حدوث بعض
الاعراض دليل حدوث نفسه ضرورة دخوله في الجميع قوله حدوث اه اي اذا كان المراد
حدوث باقي الاعراض يكون حدوث بعض الاعراض كالحركة والسكون مثلا دليلا و
حدوث البعض الآخر مما لا يعلم حدوثه بالمشاهدة والدليل كالاعراض القائمة بالافلاك
مثلا مدلولا فلا مصادرة وعندي انه لا حاجة الى تقدير المضاف لان اللازم ان يكون
حدوث بعض الاعراض المعلوم بوجه المشاهدة او الدليل دليلا على حدوثه
المعلوم بوجه كونه قائما بالحادث مثلا حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة
او الدليل يكون دليلا على حدوث الاعيان وحدوثها دليلا على حدوث جميع الاعراض
من حيث كونها قائمة بالحادث فاللازم ان يكون حدوث الحركة والسكون المعلوم
بالمشاهدة او الدليل دليلا على حدوثهما المعلوم من حيث كونهما قائمين بالحادث
قوله يرد عليه ان المطلق اه حاصله ان حدوث كل من الجزئيات انما يستلزم حدوث
المطلق اذا كانت متناهية في جانب الماضي فيلزم من تحقق البداية لها تحقق البداية

البداية للمطلق ضرورة انه لا وجود للمطلق في الخارج الا في ضمن الجزئيات اما اذا كانت
الجزئيات غير متناهية في جانب الماضي فلا لان المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئي
له بداية فيأخذ من تلك الحيثية اي من حيث تحققه في ضمنه حكم ذلك الجزئي
اعني البداية كذلك يوجد في ضمن جميع تلك الجزئيات التي لا بداية لها فيجب
ان يأخذ بهذا الاعتبار حكمها ايضا اعني عدم البداية وح لا يلزم حدوثه لبقائه
في الازمنة الماضية في ضمن تلك الجزئيات الغير المتناهية كما لا يخفى قوله ولا
استحالة في اتصاف اه جواب سؤال مقدر كانه قيل انه يلزم ح اتصاف الواحد بالمتنافيين
اعني البداية واللابداية وهو باطل وحاصل الدفع ان اتصاف المطلق بالمتقابلات
جائز بحسب اختلاف الحيثيات والاعتبارات ح فان الحيوان متصف بالضحك
واللاضحك باعتبار الحيثيات المختلفة من كونه ناطقا ولا ناطقا قوله وايضا لو صح
اه نقض اجمالي وحاصله انه لو استلزم بداية كل واحد من الجزئيات بداية المطلق
يستلزم نهاية كل واحد من الجزئيات نهاية المطلق وليس كذلك والا لزم ان
يوصف نعيم الجنان بالتناهي ضرورة ان كل جزئي يوجد منها متناه فيلزم ان يكون
مطلق نعيم الجنان متناهيا مع انكم لا تقولون به وبما حررنا ظهر ان ما قيل ان قياسكم
نعيم الجنان على الحركات قياس مع الفارق لان الموجود بالفعل في كل مرتبة منها
متناه ومعنى عدم تناهيهما انه لا ينتهي الى حد لا يوجد بعده مثلها بخلاف الحركات
فان الموجود منها بالفعل ولو متعاقبة غير متناه ليس بشيء لان الفرق لا يفيد في
دفع النقض المذكور كما لا يخفى قوله والاصوب ان يجاب اه اي يجاب عن السؤال
الثالث بان الجزئيات الموجودة من الحركة متناهية بناء على برهان التطبيق فانه
جار في الامور الموجودة مطلقا سواء كانت متعاقبة او مجتمعة مرتبة او غير مرتبة كما
سيجيء ان شاء الله تعالى واذا كان جميع الجزئيات متناهية ذا بداية يكون المطلق
كذلك فيلزم حدوثه قطعا قوله خصه بالذكر يعني خص الجسم بالذكر لان كلام المعترض
فيه والمتن وقع كلامه لا لبيان ماهيته والا فماهية الحيز ما يشغله الجسم او الجوهر كالمكان
المكان فانه ما يشغله الجسم فقط قوله ان قلت الصفة وكذا اه منع للملازمة وحاصله
انا لا نسلم انه لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم وانما يلزم ذلك لو كان مغايرا
للواجب لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الجائز الذي يستند اليه الحوادث صفة للواجب تع

او مجموع ذات الواجب وصفته فان كلا منهما جائز الوجود ضرورة احتياج الصفة
الى الذات وامكان الجزء يستلزم امكان الكل وليسا من جملة العالم لعدم كونهما
سوى الله تع اما الصفة فظاهر واما المجموع فلانه ليس الا الذات والصفة و
كل منهما ليس غير الذات فلا يكون المجموع ايضا غيرها ولانه لا مغايرة بين الكل والجزء
قوله قلت هذا لا يضرنا اه يعني ثبوت الجائز الذي لا يكون مغايرا للواجب لا يضرنا
لان فيه تسليم المدعي اعني اثبات وجود الواجب تع وهو لازم سواء ينتهي سلسلة
المحدثات اليه او الى صفته او الى مجموعهما ضرورة ان تحقق الصفة وكذا المجموع
بدون الذات محال قوله وكلامنا في الجائز المباين اه اي المقصود بالنفي في قوله
اذ لو كان جائز الوجود الجائز المباين والمغاير للواجب ولا شك في صحة الملازمة
ح فقوله هذا لا يضرنا دفع مادة النقض وقوله وكلامنا اه تحرير واثبات للملازمة الممنوعة
فهذا من تتمة الجواب فمن قال انه جواب ثان لم يات بشيء لعدم استقلاله في الجواب
واجاب بعض الافاضل بانا لا نم كونهما مما يجوز وجوده لانهم لم يقولوا بامكان الصفات
لما ان كل ممكن محدث عندهم انتهى اقول هذا الجواب لا يدفع مادة الشبهة لانها
اذا لم تكن ممكنة فلا يخلو اما ان تكون واجبة لذاتها وهو محال او واجبة لا لذاتها
ولا لغيرها على ما يجيء من ان الصفات ليست عين الذات ولا غيرها وح يرد انا لا نم
انه اذا لم يكن محدث العالم واجب الوجود لذاته لكان ممكن الوجود حتى يكون من جملة
العالم لم لا يجوز ان يكون الواجب الوجود لا لذاته ولا لغيره فلا بد من الالتجاء الى ما ذكره
المحشي على ان هذا في الحقيقة قول بامكان الصفات كما لا يخفى وبما ذكرنا ظهر ايضا
ركاكة ما قيل في دفع الاعتراض المذكور من ان المراد بقوله اذ لو كان جائز الوجود انه
لو كان الذات الجائز الوجود لكان من جملة العالم اذ كل ذات جائز الوجود يصدق
عليه انه ما سوى الله تع مما يعلم به الصانع بخلاف صفاته تع لانه ح يرد المنع
المذكور بانا لا نم انه لو لم يكن الذات الواجب الوجود لكان الذات الجائز الوجود
حتى يكون من جملة العالم لم لا يجوز ان يكون صفة من صفاته تع على انه يوهم ان
المقصود نفي كون الذات الجائز الوجود محدثا للعالم دون الصفة الجائز الوجود و
ليس كذلك قوله لكن يرد عليه اه يعني ان اريد بالعالم في قوله لكان من جملة العالم ما ثبت
وجوده وحدوثه منعنا الصغرى القائلة بانه لو كان جائز الوجود لكان من جملة

العالم مستندا بانه يجوز ان لا يكون منه وان اريد به مطلق العالم منعنا الكبرى *
اي ما ثبت وجوده وحدوثه
المدلول عليها بالفاء في قوله فلم يصلح محدثا للعالم اي اذا كان من جملة العالم لم
يصلح محدثا له اذ المفروض محدثيته لما ثبت حدوثه لا لجميعه كما صرح به الش بقوله ومعلوم
ان المحدث لا بد له من محدث فيجوز ان يكون من جملة مطلق العالم ومحدثا ولا يكون
منه فلا يلزم كون الشيء علة لنفسه واشار المحشي الى المنع الاول بقوله يجوز ان لا يكون
اي مما ثبت حدوثه
مما ثبت حدوثه والى الثاني بقوله فيصلح كونه محدثا لذلك والقصر على انه منع
للشرطية الثانية تقصير فلا تكن من القاصرين والجواب بان هذا الدليل
مبني على نفي المجردات ليس بتام لعدم تمامية نفي المجردات كما مر وكذا الجواب بان
المنع لا يضرنا لانه اذا كان جائز الوجود يجب انتهاؤه الى الواجب لامكانه
فثبت الواجب لان مقصود المحشي ان الاستدلال بطريق الحدوث غير تام اذ لا يلزم من كونه
جائز الوجود كونه مما ثبت حدوثه حتى لا يصلح لذلك وما ذكره المجيب استدلال بطريق
الامكان ولا كلام في سلامته وعدم ورود المنع عليه واجاب بعض الفضلاء بان كون ذلك
عن ذلك المنع
الجائز مما ثبت وجوده وحدوثه لازم اما وجوده فلان علة الموجود لا يكون معدوما
بالاتفاق واما حدوثه فلان كل ممكن حادث انتهى كلامه ولا يخفى ان هذا انما يتم
اذا ثبت ان كل ممكن حادث ودونه خرط القتاد قوله وحمل المحدث يعني ان الجواب
عن المنع المذكور باختيار الشق الثاني وحمل المحدث في قوله والمحدث للعالم هو الله تع على
المحدث بالذات فيصير حاصل الاستدلال المحدث بالذات اي ما يكون مخرجا من العدم
الى الوجود بذاته ولا يحتاج الى غيره اصلا للعالم هو الذات الواجب الوجود اذ لو
كان جائز الوجود لكان من جملة مطلق العالم فلا يصلح محدثا بالذات لشيء منه لاحتياجه
الى العلة مما لا يساعده كلام الش لان قوله ضرورة امتناع اه صريح في ان المراد هو
لا بد من استناد المحدثات الى محدث مطلقا سواء كان بالذات او بالغير لانه الضروري واما انه
لا بد من استنادها الى محدث مستغن عن الغير فلا لانه مبني على بطلان التسلسل ولانه لو
كان المراد ما ذكر لكفي ان يقال لو كان جائز الوجود لم يصلح محدثا للعالم ولا حاجة الى
قوله لكان من جملة العالم ولانه ح يكون الاستدلال عائدا الى طريق الامكان فلا يصح قوله و
هذا قريب اه هذا تقرير كلام المحشي على ما سمعته من الاستاذين ويرد عليه ان حمل المحدث
على المحدث بالذات بالمعنى المذكور يجعل الحكم عليه بقوله هو الله تع بديهيا اذ يصير المعنى

ان الموجد المستغنى عن الغير هو الذات الواجب و لا يكون من المسائل المطلوبة بالذات
ولا يحتاج الى الاستدلال وقال الفاضل الحلبي يعني حمل المحدث في قوله والعالم محدث على
المحدث بالذات يصير محصول الاستدلال انه لو لم يكن صانع العالم واجب الوجود لكان جائز
الوجود محتاجا الى الغير فيكون من جملة العالم الذي ثبت حدوثه الذاتي فلم يصلح
محدثا لذلك العالم و يندفع الاعتراض المذكور لان الجائز المباين للواجب يجب ان يكون
من العالم الحادث بالذات سواء كان حادثا زمانيا او قديما زمانيا هذا كلام الشارح وان
جاز نظرا الى ظاهر عبارة المصنف حيث صرح هناك بان المراد بالمحدث المخرج
من العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما فوجد فلا يتم الدليل انتهى كلامه وفيه ان
المتكلمين لم يقولوا بالحدوث الذاتي على ما صرح به الشارح في بحث التكوين بقوله
ان هذا معنى القديم والحادث بالذات على ما يقول به الفلاسفة واما عند المتكلمين
فالحادث ما لوجوده بداية اي يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه فالتوجيه المذكور
ليس بصحيح لانه مما لا يساعده كلام الشارح قوله والشيء لا يدل على نفسه اه يعني لو كان جائز
الوجود لكان من جملته يصلح دليلا على وجود المبدأ لان العالم اسم لما يصلح كل جزء
منه دليلا على وجود المبدأ لكنه كما يصلح دليلا على وجود المبدأ اذ الشيء لا يكون
دليلا على نفسه فلا يكون مبدأ او مدلولا للعالم اذ لا يكون ح اي حين عدم دلالته على
نفسه من العالم واذا لم يكن من العالم لم يكن مبدأ له على ما يقتضيه الملازمة التي في قوله
لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فيلزم حين كونه مبدأ ان لا يكون مبدأ و
ان يكون من العالم وان لا يكون منه وانه تناقض ويحتمل ان يكون معنى قوله اذ لا يكون
ح من العالم انه لا يكون حين كونه مبدأ ومدلولا من العالم الذي هو علامة ودليل واذا لم يكن
من العالم لا يكون مبدأ وقد كان حين كونه مبدأ ومدلولا من العالم الذي هو علامة
ودليل فيلزم حين كونه مبدأ ان لا يكون مبدأ وان يكون من العالم وان لا يكون منه وانه
تناقض فلا يكون مبدأ ومدلولا للعالم وعندي ان الاول اظهر واقرب الى الفهم وقد وقع
في بعض النسخ بدل كلمة اذ في قوله اذ لا يكون او الفاصلة والمعنى انه اذا لم يدل على نفسه
يلزم ان لا يكون مبدأ له او ان لا يكون من العالم وعلى كلا التقديرين يلزم التناقض لفرض كونه مبدأ
ومن العالم ولا يخفى انه تصحيف اذ لا معنى للترديد لتحقق لزوم كلا الامرين ولا فائدة في ايراد كلمة
ح في اللازم الثاني وتركه في الاول قوله الاول طريقة الحدوث اه حاصل الاول ان مبدأ العالم

لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم الذي هو محدث فلا يصلح مبدأ له والا لكان شيء
علة لنفسه لكونه محدثا ومحصل الثاني ان مبدأ الممكنات لو كان جائزا لكان من جملة
الممكنات فلم يصلح مبدأ لها قوله ووجه القرب ظاهر اذ لا فرق بينهما الا بحسب
الحدوث والامكان لكن الثاني اقوى على ما بين في موضعه قوله ابطال التسلسل يعني
معنى ابطال التسلسل اقامة دليل ينتج بطلانه سواء اقيم على بطلانه اه ولا واو اذا كان
معنى الابطال ما ذكر اعني اقامة دليل ينتج اه فالتمسك في اثبات الواجب باحد ادلة
بطلان التسلسل افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلانه فيكون افتقارا الى بطلانه اذ لا معنى
له الا اقامة دليل ينتج البطلان وهو متحقق ههنا فيكون محصول قول الشارح وقد توهم ان هذا
دليل اه انه قد يتوهم ان هذا دليل على اثبات الواجب من غير افتقار الى اقامة دليل
ينتج بطلان التسلسل وليس كذلك بل هذا الدليل من جملة ادلة بطلان التسلسل
فالافتقار في اثبات الواجب الى اقامته افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلان التسلسل
فلا يكون دليلا من غير افتقار الى ابطال التسلسل فلا يرد عليه ما قيل ان الافتقار غير
الاستلزام وما ذكره الشارح بقوله بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل انما يفيد
ان هذا الدليل مستلزم ومنتج لبطلان التسلسل لا الاحتياج في اثبات الواجب بهذ
الدليل الى ابطاله والمدعى هذا لان هذا الدليل اذا كان اشارة الى احد ادلة فاقامتها
تنتج بطلان التسلسل يكون الافتقار اليه افتقارا الى ابطاله قوله وفي قوله ابطال التسلسل اه
يعني في اختيار الشارح لفظ الابطال في قوله بل هو اشارة الى احد ادلة ابطال التسلسل دون
ان يقول بطلانه اشارة الى ان معنى الابطال اقامة دليل ينتج البطلان مطلقا اذ لو
كان معناه اقامة الدليل على بطلان التسلسل لا يصح العبارة المذكورة اذ يصير المعنى
بل هذا الدليل اشارة الى احد ادلة اقيمت على بطلان التسلسل ولا يخفى فساده
لان هذا الدليل لم يقم على بطلانه بل على اثبات الواجب نعم انه واحد من
ادلة اقامتها تنتج بطلانه لا يقال انما يلزم الفساد المذكور لو كان عبارة
الشارح بل هو من احد ادلة ابطال التسلسل وليس كذلك فان عبارته صريحة
في انه اشارة الى احد ادلة ابطال التسلسل ولا خفاء في ان كون هذا الدليل مقاما
على اثبات الواجب لا ينافي كونه اشارة الى دليل اقيم على بطلان التسلسل بل
انما ينافيه كونه نفس ذلك الدليل على ما اعترف به لانا نقول ليس مراد الشارح

من ايراد لفظ الاشارة انه ليس من ادلة بطلان التسلسل وانه اشارة اليه اذ لا يكون هذا الدليل ح مستلزما لبطلان التسلسل فضلا عن الافتقار اذ كون هذا اشارة وايماء الى دليل لا يستلزم كونه مستلزما لنتيجة ذلك الدليل بل مقصوده انه وان لم يكن من ادلة ابطال التسلسل الا انه اورد لفظ الاشارة لانه ليس صريحا في ابطال التسلسل اذ لم يفهم عليه بل على اثبات الواجب فيكون اشارة اليه ولا يخفى انه ح يلزم الفساد على تقدير حمل الابطال على اقامة الدليل على البطلان هذا والحق ان معنى الابطال اقامة الدليل على البطلان كما يشهد به الفطرة السليمة وقول الشارح بل هو اشارة الى احد ادلة ابطاله محمول على المسامحة ولهذا غيره في بعض النسخ الى البطلان فالايراد المذكور في غاية القوة هذا غاية تنقيح الكلام والله الموفق لنيل المرام قوله يتم بمجرد خروج العلة يعني اذا ثبت ان الممكنات لا يجوز ان يكون علتها نفسها ولا بعضها بل يجب ان يكون خارجا عنها ثبت الواجب لان الموجود الخارج عن الممكنات ليس الا الواجب اذ لا موجود سوى الواجب والممكن قوله واما انقطاعها آه اي واما انقطاع تلك السلسلة وعدم كونها غير متناهية فيحصل بضم مقدمات اخر الى الدليل المذكور وهي ان يقال ان ذلك الامر الخارج عن السلسلة يكون علة لبعض الممكنات ضرورة كونه علة للسلسلة وذلك البعض المستند الى الواجب طرف ونهاية للسلسلة اذ لو كان في اثنائها فلا يخلو اما ان يكون الممكن الذي فوقه علة للواجب او علة لذلك البعض وعلى الاول يلزم ان يكون الواجب معلولا ودخول ما فرض خارجا عن السلسلة وعلى الثاني يلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد والكل باطل فتعين ان يكون ذلك البعض نهاية سلسلة الممكنات فينقطع السلسلة عنده وبما ذكرنا ظهر ان في تقرير المحشي نقصانا كما لا يخفى قوله فظهر آه اي فظهر مما ذكر ان ابطال التسلسل مفتقر الى اثبات الواجب ضرورة كون دليله مقدمة من مقدمات دليله فيكون امر الافتقار بالعكس لا كما زعمه الشارح من ان دليل اثبات الواجب مفتقر الى ابطال التسلسل قوله واعلم انه يمكن آه انما ترك الشارح ذكره اما لان التسلسل لازم للدور وبطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم واما لانهما يذكران معا فذكر احدهما مشعر بذكر الآخر قوله وكلاهما باطل

لانه يستلزم كون الشيء علة لنفسه ولعلته فانه اذا كان المجموع علة للمجموع يكون علة لكل واحد من الجزئين اللذين هما علة المجموع فيكون علة لنفسه ولعلته وكذلك اذا كان كل واحد منهما علة للمجموع لانه يكون علة لنفسه وللامر الثاني الذي هو علة له فان علة المجموع علة لكل واحد من اجزائه وفي هذا المقام ابحاث كثيرة لا يليق المقام ايرادها قوله فينقطع التوقف لعدم توقف ذلك الخارج على واحد منها قوله البرهان السابق آه اذ حاصله ان سلسلة المعلولات لا بد لها من علة خارجة فينتهي السلسلة عندها واما بطلان عدم تناهي المعلولات فلا يدل عليه قوله وهي لا تكون آه اي العلل لا تكون الا مجتمعة لان الكلام في العلل الموجدة وهي يجب اجتماعها مع المعلول فح يكون الدليل المذكور مختصا بالامور المجتمعة ايضا قوله وهذا البرهان آه اي برهان التطبيق يعم ابطال التسلسل من جانب العلل والمعلولات المجتمعة في الوجود اما مرتبة طبعا كما في سلسلة العلل والمعلولات او وضعا كما في الابعاد او غير مرتبة كما في النفوس او المتعاقبة كالحركات الفلكية واليه ذهب المتكلمون والحكماء اشترطوا الاجتماع والترتيب فلا يجري عندهم فيما ليس فيه الترتيب والاجتماع قوله وبه يبطل عدم تناهي النفوس اي ببرهان التطبيق يبطل عدم تناهي النفوس الناطقة المفارقة الذي ذهب اليه ارسطو ومن تبعه حيث قال ان النفس الناطقة قديمة بالنوع وافرادها المتعاقبة ازلا وابدا حادثة بحدوث الابدان التي هي شرط فيضانها من المبدأ القديم والمفارقة عن الابدان غير متناهية بل لا تناهي للابدان التي فاضت عليها لاستنادها الى اقتضاء الادوار الفلكية التي هي لا تتناهى ولا استحالة في عدم تناهيها اما الابدان فلانها متعاقبة على حسب تعاقب الحركات واما النفوس فلانها اذا كانت باقية بعد المفارقة عن الابدان فيلزم اجتماع الامور الغير المتناهية في الوجود لكن ليس ههنا ترتيب طبيعي ولا وضعي وانما قيد بالمفارقة لان المتعلقة بالابدان متناهية عنده ايضا لتناهي الابدان ضرورة تناهي الابعاد قوله لانها مرتبة آه دليل لقوله وبه يبطل يعني ببرهان التطبيق يبطل عدم تناهي النفوس المفارقة على تقدير اشتراط الترتيب في جريانه ايضا كما ذهب اليه الحكماء لانها وان لم تكن مرتبة بحسب ذاتها لكنها مترتبة بحسب اضافتها الى الازمنة التي حدثت فيها لترتيب تلك الازمنة فنقول لو كانت النفوس الناطقة غير متناهية فلنفرض جملة مبتدأة مما حدثت في اليوم متسلسلة الى غير نهاية وجملة مبتدأة مما حدثت في الامس كذلك ثم نطبق

بينهما على حسب تطبيق الازمنة فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة
لزم كون الناقص كالزائد والا فيلزم تناهيهما قوله ومما ذكره بعض الافاضل اه
يعني ما ذكره بعض الافاضل في عدم جريانه في النفوس المفارقة بان هذا انما يتم اذا
كانت النفوس الحادثة في الازمنة المتعاقبة متساوية في العدد فيحسب تطبيق الازمنة
المرتبة يحصل التطبيق بينهما لكنها ليست كذلك اذ قد يحدث جملة من النفوس في
زمان وجملة اخرى اقل من الاولى او اكثر في زمان آخر بحسب تفاوت الابدان
الحادثة في العدد وقد يحدث احاد النفوس في ازمنة مرتبة لتحقق احاد الابدان فيها
فح لا يحصل الانطباق في افراد النفوس بانطباق اجزاء الزمان فجوابه ان هذا انما
يدل على امتناع تطبيق فرد بفرد وهو غير لازم في التطبيق بل يكفي فيه تطبيق *
المتناهي بالمتناهي قل او كثر فيكفي في انطباق النفوس انطباق اجزاء الزمان المرتبة
وان كانت الاجزاء متفاوتة بحسب قلة الافراد وكثرتها لان كل جملة من النفوس
توجد في زمان واحد متناهية لان الابدان التي هي شروط حدوثها عند القائل
بعدم تناهيها متناهية لتناهي الابعاد التي يشغلها الابدان ففي انطباق اجزاء الزمان
يحصل انطباق المتناهي من النفوس بالمتناهي وهو كاف في جريان البرهان المذكور كما لا
يخفى وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان هذا الاعتراض لا يتم على قول من ذهب الى انها حادثة قبل حدوث
الابدان لقوله عم خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفي عام لان القائل بحدوث النفس
قبل البدن بعض المليين وهم لا يقولون بعدم تناهيها قبل ذهب بعض الحكماء الى قدمها
مع عدم تناهيها وبرهان التطبيق على الوجه الذي قرره المحشي لا يبطل عدم تناهيها
على هذا المذهب انتهى اقول القائل بقدمها بالشخص افلاطون ومن تبعه ولا يقول
بعدم تناهيها والقائل بقدمها بالنوع مع عدم تناهيها بافرادها المتعاقبة
الابدان هو ارسطو ومن تبعه فيتم عليه كما مر والقول بقدمها بالشخص مع عدم تناهيها لم ينقل
عن احد من الحكماء في الكتب المشهورة اللهم الا ان يكون مذهبا مرجوحا لا يعبأ به قوله اي في
الجملة كانت مجتمعة مرتبة او غير مرتبة او متعاقبة هذا عند المتكلمين واما عند الحكماء
فلا يجري الا في الموجودات المجتمعة المرتبة قالوا واذا كانت الاحاد موجودة في نفس
الامر معا وكان بينهما ترتب فاذا جعل الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من جملة الاخرى
كان الثاني بازاء الثاني وهكذا ويتم التطبيق واذا لم يكن موجودة معا لا يتم لان الامور

المتعاقبة معدومة لا يوجد منها في كل زمان الا واحد ففي كل زمان يفرض التطابق
لا يمكن الا باعتبار فرض وجود الاحاد فلا تطابق فيها بحسب نفس الامر فينقطع بانقطاع
الاعتبار وكذا الامور الموجودة المجتمعة الغير المرتبة اذ لا يلزم من كون الاول بازاء
الاول كون الثاني بازاء الثاني وهكذا الا اذا لوحظ كل واحد من الاولى واعتبر بازاء
كل واحد من الاخرى لكن استحضار النفس ما لا نهاية له مفصلة ممتنع فينقطع بانقطاع
الاعتبار واستوضح ذلك بتوهيم التطبيق بين الجملتين الممتدين على الاستواء وبين اعداد
الحصى فان في الاول اذا طبق اول احدهما باول الاخر كان كافيا في وقوع اجزاء
كل منهما بمقابلة اجزاء الاخرى بخلاف الحصى فانه لا بد في تطبيقهما من اعتبار
التفصيل واعترض عليه المتكلمون بانه لا يخلو اما ان يتوقف التطبيق على ملاحظة الاحاد
مفصلا وبجعل كل جزء من احديهما بازاء جزء من الاخرى او يكفي ملاحظة وقوع اجزاء
احديهما بازاء اجزاء الاخرى على سبيل الاجمال فان كان الاول يلزم ان لا يجري في
الامور المرتبة لان الذهن لا يقدر على ملاحظة الامور الغير المتناهية مفصلا ان
كانت مجتمعة اولا وايضا التطبيق بهذا الوجه يعم الموجود والمعدوم فلا وجه
لتخصيصه بالموجود وان كان الثاني فهو متحقق في الامور المتعاقبة ايضا اذ يحكم العقل
بعد ملاحظة الجملتين مجملا حكما اجماليا بانه اما ان يقع بازاء كل جزء من احديهما
جزء من الاخرى او لا يقع فعلى الاول يلزم التساوي وعلى الثاني التناهي ثم انه
فيجري في الحركات الفلكية هذا على مذهب المتكلمين ظ فانها اكوانات متعددة وجود
كل مسبوق بعدم الاخر واما على تحقيق مذهب الحكماء من ان الحركة القديمة عندهم اعني
الحركة بمعنى التوسط بين المبداء والمنتهى امر واحد عارض للافلاك مستمر من الازل
الى الابد لا تعدد فيه اصلا فلا يجري فيها وكذا الحركة بمعنى القطع فانه امر موهوم عندهم
لا وجود له اصلا قوله فانه ينقطع بانقطاع الوهم اه يعني ان التطبيق لا يجري في الامور
الاعتبارية فانه لا بد في جريانه من تحقق احاد السلسلة في نفس الامر ليحصل العقل
منهما جملتين ويفرض وقوع الانطباق بينهما فيلزم تناهي ما لا يتناهى في نفس الامر او
تساوي ما كان ناقصا فيه والامور الاعتبارية لا تحقق لها لا في الخارج وهو ظ ولا في نفس الامر
لان احاد السلسلة الغير المتناهية لا تتحقق الا بملاحظتها مفصلا اذ بالملاحظة الاجمالية
لا يكون الاحاد حاصلة فيها الا بوجود واحد وهو العلم الاجمالي المتعلق بها والذهن لا

لايقدر على الستحضار ما لا نهاية له مفصلا فينقطع ملاحظة الاحاد في حد فينقطع
التطبيق ولا يلزم تناهي ما لا يتناهي في نفس الامر لعدم تحققها فيه قال الشارح في
شرح المقاصد والحق ان تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة ثم تقابل جزء من هذه
بجزء من تلك انما هو بحسب العقل دون الخارج فان كفى في تمام الدليل حكم العقل بانه لابد
من ان يقع بازاء جزء من هذه جزء من تلك فالدليل جار في الامور الاعتبارية والموجودة
لان للعقل ان يفرض ذلك في ~~ما لا نهاية له في حد ينقطع~~ الكل على سبيل الاجمال وان
لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة اجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات المترتبة *
المجتمعة اذ لاسبيل للعقل الى ذلك انتهى كلامه ان تحصيل الجملتين والتطبيق وان كان بحسب
العقل لكن احاد السلسلتين لابد ان تكون موجودة ليكون الجملتان موجودتين ويكون وقوع
احاد كل منهما بازاء الاخرى امرا ممكنا فيظهر من فرض وقوعه الخلف تامل في هذا المقام فانه من
مزالق الاقدام قوله ولو سلم عدم الانقطاع اه اي ولو سلم عدم انقطاع اعتبار العقل على
سبيل التعاقب بان يكون النفس قديمة ومتعلقة بالابدان الغير المتناهية على سبيل التناسخ
فالاظهر لان كل ما دخل تحت الوجود الوهمي بالملاحظة على سبيل التعاقب يكون متناهيا واما التطبيق
لا يستلزم تناهي ما لا يتناهي قوله ونظيره نعيم الجنان لان معنى لا تناهيها على تمام عدم الانتهاء في
الوجود الى لا يوجد فوقه آخر مع ان الموجود منه يكون متناهيا واما قوله لكن يشكل بالنسبة الى علم الله تع
حاصله ان مراتب الاعداد الغير المتناهية ونسبة الانطباق بينهما معلومة له تع على سبيل التفصيل
لشموله علمه الممكن والممتنع فعلى تقدير التطبيق يلزم تناهي ما ليس بمتناه في الوجود العلمي له تع هذا خلف
قوله فتامل نقل عنه وجه التامل ان علمه الشامل انما يشمل ما لا يمتنع العلم به كما ان
قدرته الشاملة انما تشمل ما لا يمتنع وجوده وامكان تعلق العلم بالمراتب الغير
المتناهية مفصلة مم انتهى فان قيل فيلزم الجهل على الله تع قلنا الجهل عدم العلم
بما يصح تعلق العلم به كما ان العجز عدم تعلق القدرة بما يصح ان تتعلق به فتامل قوله
وتوضيحه اه اي توضيح عدم ورود النقض على برهان التطبيق بالاعداد والمقدورات و
المعلومات المشار اليه بقوله وذلك آه ان التناهي واللاتناهي فرع الوجود سواء كان في
الخارج او في الذهن فالشيء بدون الوجود لا يتصف بالتناهي وعدمه فالاعداد والمعلومات
والمقدورات مع قطع النظر عن الوجود لا تكون متناهية ولا لا متناهية والمتصف
منها بالوجود ليس الا قدرا متناهيا اما في الذهن فلانه لا يقدر على الستحضار ما لا

يتناهي واما في الخارج فلان كل ما هو موجود في الخارج متناه فعلى كل تقدير لا يجري
التطبيق ههنا لعدم كونها غير متناهية حتى نفرض الجملتين ويلزم تناهي ما لا يتناهي
قال بعض الفضلاء لكون التناهي واللاتناهي فرع الوجود محل تامل بل الظاهر
عدمه وايضا ان الاعداد من الموجودات الخارجية عند جمهور الحكماء انتهى كلامه
اقول الجواب عن الاول ان التناهي واللاتناهي ههنا ليس بمعنى الايجاب والسلب
بل بمعنى العدم والملكة اللذين لا يتصف بشيء منهما الواجب والوحدة والنقطة
وموضوع العدم والملكة يكون وجوديا في الجملة وعن الثاني ان هذا الجواب انما
هو على طريقة المتكلمين لان الاعداد عندهم من الامور الاعتبارية واما عند الحكماء
فعدم جريان برهان التطبيق فيها لعدم الترتيب بينهما لا لعدم الوجود بناء على
ما قالوا من انه لا شيء من المراتب جزء لما فوقه بل كل مرتبة مركبة من وحدات مبلغها
تلك المرتبة يدل على ما قلنا كلام السيد السند في المواقف على ان المحقق الدواني ذكر
في حاشية التجريد بان الاعداد من الامور الاعتبارية عند المحققين من الحكماء وان
جعلها من اقسام الكم باعتبار فرض وجودها قوله وما يقال من انها غير متناهية اه
جواب سؤال مقدر كانه قيل اذا لم تكن الاعداد والمعلومات والمقدورات غير متناهية
فما معنى اطلاق اللاتناهي على الشيء من التقديرين فما معنى عدم تناهيها وحاصل الدفع ان اطلاق اللاتناهي
عليها مجاز باعتبار انها لو وجدت باسرها لكانت غير متناهية قال بعض الفضلاء
عدم تناهي المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء الى حد كما في المقدورات بل عدم
التناهي في صورة العلم والمعلومات بالفعل والا يلزم الجهل اقول انما يلزم الجهل
لو كان المراد انها لا تنتهي بحسب تعلق العلم الى حد وليس كذلك بل المراد ان العلم
بما يمكن ان يتعلق العلم به فهو حاصل له تع بالفعل من غير ان يتوقف على امر لكن
تلك المعلومات لا تتصف بهذا الاعتبار بالتناهي واللاتناهي لكونهما فرع
الوجود بل اتصافها بعدم التناهي انما هو باعتبار انها لا تنتهي في الوجود الى حد معين
وانها لو وجدت باسرها لكانت غير متناهية ولا شك انه لا يستلزم الجهل كما لا يخفى
نعم يرد ان يقال ان علمه تع لما كان متعلقا بمعلومات غير متناهية امكن جريان
التطبيق فيها باعتبار الوجود العلمي فيلزم تناهيها وقد مر الجواب عنه بانه يجوز
ان لا يكون تعلق العلم بها على سبيل الاجمال ويكون التعلق بالفعل على سبيل التفصيل

ممتنع الوقوع فتكون متناهية بالنسبة الى علم الله تع وان كانت غير متناهية بالنسبة الى وجودها معقصله واعلم ان ما قاله المعترض من ان عدم تناهي المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء الى حد على اطلاقه غير صحيح ضرورة انه عالم بالجزئيات المتجددة على وفق تجددها على ما هو رأي الاصحاب ولا شك ان الجزئيات المتجددة لا تنتهي الى حد اذ نعيم الجنان لا انقطاع لها فعدم التناهي في صورة العلم والمعلومات بكلا المعنيين اي بالفعل وبمعنى عدم الانتهاء الى حد متحقق ولذا قال الشارح في شرح المقاصد ان علمه تع غير متناه بمعنى انه لا ينتهي الى حد لا يتصور فوقه حد ويحيط بما لا يتناهى كمراتب الاعداد ونعيم الجنان قوله فيه اشارة اه يعني في عناية الوحدة في وجوب الوجود اشارة الى دفع الاستدراك يتوهم من ظاهر عبارة المصنف وهو ان الله تع علم للجزئي الحقيقي فثبوت الوحدة له ضروري اذ الجزئي الحقيقي لا يكون الا واحدا فلا معنى لذكرها وجعلها من مسائل الفن فانها لا تكون الا نظرية وبما حررنا اندفع ما قال الفاضل المحشي من ان توهم الاستدراك جار في الصفات الآتية له تع من الحي العليم السميع القادر لان هذه الصفات كانت مشهورة في ضمن هذا الاسم فلا حاجة الى ذكرها لان الصفات الآتية وان كانت مشهورة في ضمن هذا الاسم لكنها ليست ضرورية الثبوت له فلا بد من ذكرها وجعلها من مسائل الفن بخلاف ما نحن فيه قوله وحاصل الدفع ان المراد اه يعني حاصل الدفع ان الضروري هو ثبوت الوحدة للجزئي الحقيقي في ذاته الشخصية دون صفته والمراد بالوحدة ههنا الوحدة في صفته اعني وجوب الوجود لا في ذاته الذي هو جزئي حقيقي هذا تقرير ظاهر عبارة المحشي وانت خبير بان دفع التوهم بالعناية المذكورة انما يتم اذا كان المراد بلفظة الله تع في قوله والمحدث للعالم هو الله تع الجزئي الحقيقي واما اذا كان المراد به واجب الوجود مطلقا على ما بينه الشارح فح يكون وصفه بالواحد بمنزلة وصف الواجب به فالتوهم المذكور مندفع بتلك الارادة لا بارادة الوحدة في صفة الواجب اذ يقال ح ليس المراد بالله تعالى الجزئي الحقيقي حتى يكون ثبوت الوحدة له ضروريا بل واجب الوجود مطلقا وثبوت وحدته محتاج الى الدليل فالوجه ان يقال فيه اشارة الى ان التوحيد هو عدم الاشتراك والشركة في وجوب الوجود على ما قال في شرح المقاصد من ان التوحيد هو عدم الاشتراك والشركة في الالوهية وخواصها واراد بالالوهية وجوب

الوجود وبخواصها الامور المتفرعة عليه من كونه خالقا للاجسام مدبرا للعالم مستحقا للعبادة قوله وبهذا التوهم مع دفعه اه قيل هذا على تقدير ان يكون هو للشان والله مبتدأ واحد خبره فح يرد ان الله علم للجزئي الحقيقي فثبوت الوحدة له ضروري فلا فائدة في هذا الحكم ويدفع بان المراد وحدته في صفة الوجوب وما يتفرع عليه من استحقاق العبادة وخلق العالم وتدبيره لا في ذاته ردا على الكفار الذين توهموا اشتراك معبوداتهم له تع في الامور المذكورة واما اذا كان ضميرا هو مبتدأ وراجعا الى الذي سألتموني والله خبره واحد بدلا منه او خبرا بعد خبر على ما في الكشاف عن ابن عباس رض قالت قريش يا محمد صف لنا ربك الذي تدعونا اليه فنزلت يعني الذي سألتموني عن وصفه هو الله احد فلا يتأتى التوهم المذكور كما لا يخفى قوله فلا يرد ان يكون احتمال اه يعني اذا كان المراد بالالهين الصانعين القادرين على الكمال لا يرد منع الملازمة بان معنى الاله واجب الوجود على ما مر ولا يلزم من امكان الواجبين امكان التمانع بينهما وانما يلزم لو كانا صانعين قادرين على الكمال لكن لم لا يجوز ان يكون احدهما صانعا قادرا كاملا والاخر بخلافه بان يكون معطلا او موجبا او ناقصا وح لا يمكن التمانع بينهما اما على تقدير كون احدهما معطلا او ناقصا فظ واما على تقدير كونه موجبا فلانه يجوز ان يكون الاثار الصادرة عنه بطريق الايجاب هي الاثار الصادرة عن الاخر بتوسط الاختيار والقدرة فان قيل يجوز استناد النقيضين في الوقتين الى القادر ولا يجوز الى الموجب لان مقتضى الذات لا يكون الا احدهما قلت يجوز بتوسط شروط حادثة فيجوز ان يكون اختيار الواجب المختار شرطا لايجاده بالاقتضاء فكل ما يختاره المختار يكون مقتضى ذات الموجب بالايجاب قوله فقوله في تقدير المدعي اه اي اذا كان المراد بالالهين في الدليل الصانعين القادرين على الكمال فقوله لا يمكن ان يصدق اه محل تأمل لانه يدل على ان المدعي نفي تعدد الواجب مطلقا والدليل المذكور انما يدل على نفي تعدد الصانع القادر على الكمال الذي هو اخص من الواجب مطلقا قوله الا ان يقال الخ اي الا ان يخصص المدعي ايضا ويقال ان المراد بقوله ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الوجوب على وجه الصنع والقدرة الكاملة فح يكون الدليل مطابقا للمدعي قوله او يقال اه اي او لا يخصص المدعي بل يترك على حاله ويبين استلزام الدليل له بان التعطيل والايجاب ونقصان القدرة نقصان

يجب تنزيه الواجب عنها فلا يكون الموجب والمعطل وناقص القدرة واجبا فالواجب لايكون الا صانعا قادرا على الكمال فلو امكن واجبان لامكن صانعان قادران على الكمال فامكن التمانع بينهما قوله لكن يرد على هذا اه اى لكن يرد على هذا البيان انه لو كان الايجاب نقصا فلم قلتم بان صفاته تع قديمة صادرة عنه بطريق الايجاب قبل ذاته تع ليست فاعلة لصفاته حتى يلزم ان يكون تع موجبا بالنسبة اليها او مختارا اذ علة الافتقار عندهم هو الحدوث وصفاته ليست بحادثة فلا يكون لها فاعل ولا يخفى انه ليس بشئ لانه اذا لم يكن مستندا الى ذاته تع يلزم تعدد الواجب لذاته اذ كل موجود لا يخلو من ان يكون وجوده من ذاته او من غيره فاذا انتفى الثانى تعين الاول ويلزم الوجوب ولذا قال فى شرح المقاصد استناد الصفات عنده من يثبتها ليس الا بطريق الايجاب وقولهم علة الاحتياج هو الحدوث ينبغى ان يخص بما عدا الصفات وسيجئ فى مباحث الصفات كلام يليق بهذا المقام قوله والفرق بين اه يعنى ان بيان الفرق بين ايجاب الصفات وبين ايجاب ما عداها بان الاول كمال والثانى نقص مشكل قيل الفرق واضح لان صفات الواجب كمالات له لان الخلو عنها نقص بخلاف غيرها ولا شك ان ايجاب الكامل الكمالات لا يكون نقصا بخلاف ايجاب غير الكمالات اقول افاضة الوجود على الممكنات خير وكمال فيلزم ان يكون بطريق الايجاب والقول بان كمال السلطنة يقتضى ان يكون الواجب قبل كل شئ وبعده مما لا يعتد به فى المقامات اليقينية على ان كون الخلو عن الصفة نقصا فى ذاته تعالى ممنوع لا بد له من دليل قوله ههنا بحثان الاول النقض اه اى فى هذا الدليل بحثان الاول النقض الاجمالى بان يقال ان دليلكم بجميع مقدماته غير صحيح لانه جار فى هذه المادة مع تخلف المدلول عنه او لانه يستلزم المحال اعنى عدم وجود الواجب المختار بان يقال لو امكن الواجب المختار لامكن تعلق ارادته باعدام ما صدر عن ذاته بطريق الايجاب اعنى صفاته تع لكونه امرا ممكنا فى نفسه وكل ممكن مقدور لله تع فلا يخلو اما ان يحصل كل من مقتضى الذات اعنى وجود تلك الصفة ومقتضى الارادة اعنى عدمها فيلزم اجتماع النقيضين وانه محال او لا يحصل احدهما فلا يخلو اما ان لا يحصل مقتضى الارادة فيلزم عجز الواجب المنافى للالوهية او لا يحصل مقتضى الذات فيلزم تخلف المعلول عن علته التامة وهو باطل اجاب بعض الفضلا

بانا نختار انه لا يحصل مقتضى الارادة وقولكم يلزم العجز قلنا لا نم لزوم العجز المنافى للالوهية لان ذلك العجز والانسداد جاء من قبل ذاته والعجز الذى من قبل الذات لا ينافى الالوهية بل المنافى لها العجز الذى يكون لسد الغير طريق القدرة عليه قوله والثانى الحل اه اى البحث الثانى النقض التفصيلى اعنى منع مقدمة معينة وهو لزوم العجز يعنى لا نم انه لو حصل مراد احدهما دون الآخر يلزم عجز الآخر لان عدم القدرة على الممتنع بالغير ليس بعجز لانه ليس محلا للقدرة اذ هى تتعلق بالممكنات الصرفة الا ترى انه تع لا يقدر على اعدام المعلول مع وجود علته التامة ولا شك ان ارادة احد الالهين وجود الحركة مثلا تحيل عدمه وتجعله ممتنعا فعدم قدرة الآخر عليه لا يكون عجزا اجاب عنه بعض الفضلاء بان عدم القدرة على الممكن الذاتى بناء على سد الغير طريق القدرة عليه هو العجز المنافى للالوهية ولا شك ان عدم القدرة على اعدام المعلول الممكن الذاتى بواسطة وجود العلة التامة هو ليس الا العجز بتعجيز الغير اياه انتهى كلامه وفيه انه يلزم على هذا ان يكون الواجب قادرا على اعدام المعلول مع وجود علته التامة دفعا للعجز وهذا يستلزم جواز تخلف المعلول عن علته التامة وهو خلاف مقرر القوم تامل قوله والجواب اه هذا جواب بتخصيص الدليل بحيث لا يجرى فى مادة النقض ولا يرد عليه المنع يعنى انا نفرض تعلق ارادتى الالهين معا ونقول ان المراد انه لو امكن الالهان لامكن التمانع بان يريد احدهما حركة زيد فى زمان ارادة الآخر سكونه ولا شك انه لا يجرى فى صورة النقض لان ما تقتضيه الذات بطريق الايجاب مقدم على ما تقتضيه بتوسط الارادة قوله ولا يتم الحل المذكور ايضا لان كل واحد من تعلقى الارادتين ح يكون بالممكن الصرف لعدم تقدم احدهما على الآخر قوله اى لا تدافع بين تعلقيهما اه يعنى ان المراد بالتضاد المعنى اللغوى وهو المنافاة مطلقا دون المعنى الاصطلاحى لما سيجئ وان الكلام على حذف المضاف اعنى لفظ التعلق لان الكلام فيه حيث قال وكذا تعلق الارادة بكل منهما امر ممكن فى نفسه قوله ولم يرد المعنى الاصطلاحى اه يعنى لم يرد بالتضاد كون الامرين الموجودين بحيث لا يجتمعان فى محل واحد من جهة واحدة ولا يتوقف تعقل احدهما على تعقل الآخر لان حصول الضدين فى المحلين جائز فعلى تقدير تحقق التضاد بين تعلقيهما لا خلل فى صحة الدليل لتغاير متعلقيهما ضرورة كون متعلق احدهما السكون ومتعلق الآخر الحركة فيجوز حصول ذينك التعلقين

وبهم الدليل بلا حاجة الى نفي التضاد بينهما قوله وايضا المانع آه اي وايضا يرد
على تقدير ارادة المعنى الاصطلاحي ان المانع من الاجتماع في محل واحد لا ينحصر في
التضاد فان كل واحد من التضايف والعدم والملكة والايجاب والسلب
ايضا مانع من الاجتماع فنفي التضاد بين تعلقي الارادتين لا يكفي في جواز اجتماعهما
قال بعض الافاضل خص التضاد بالنفي لان التعلقين وجوديان فلو ثبت بينهما تناف
لكانا متضادين وفيه انه لو كان المنفي بين التعلقين التضاد الاصطلاحي لكان المثبت
بين المرادين اعني الحركة والسكون اياه ايضا وليس كذلك كما لا يخفى قوله اي دليلهما يعني ليس
المراد بالامارة الدليل الظني حتى يرد بان الظني لا يفيد في المطالب اليقينية خصوصا في
اثبات التوحيد قوله اذ يلزمه آه اي يلزم العجز الاحتياج الى الغير في تنفيذ القدرة وعدم
سد الغير طريقه والاحتياج الى الغير مطلقا سواء كان في الوجود او في الايجاد او في شيء
آخر نقص يستحيل على ذات الواجب فان الاجماع منعقد على ان وجوب الوجود معدن كل كمال
ومبعد كل نقصان واذا كان الاحتياج مستحيلا على ذات واجب الوجود لا يكون العجز
واجبا فيكون حادثا وممكنا وبما حرره المحشي اندفع ما قيل من ان اللازم من العجز الاحتياج
في الايجاد وهو لا يستلزم الحدوث والامكان بل المستلزم له الاحتياج في الوجود وهو
غير لازم لكن يرد عليه ان هذا انما يتم على رأي من يقول بحجية الاجماع وانا لا نسلم ان
الاحتياج مطلقا نقص فان الواجب يحتاج في ايجاده الى امكان المعلول تأمل ولا
يخفى عليك ان قول الشارح وهو امارة الحدوث آه يدل على ان المدعى اثبات عدم
تعدد الواجب مطلقا والا فلا حاجة الى هذه المقدمات لانه اذا لزم العجز ثبت امتناع
وجود صانعين قادرين على الكمال فتغير قوله لو امكن التمانع بقوله اي صانعان قادران
على الكمال ليس بشيء قوله ان قلت عدم حصول آه حاصله انا لا نسلم ان عدم حصول
مراد احدهما يستلزم عجزه ولا نسلم ان يقول المعتزلة بعجزه لانهم قائلون بان الله تعالى
اراد طاعة الفاسق وايمان الكافر ومع ذلك لا يحصل قوله قلت العجز تخلف آه
حاصله ان المعتزلة لم يقولوا بعجزه لان الارادة عندهم قسمان ارادة قسرية لا يجوز
التخلف عنها وارادة تفويضية يجوز التخلف عنها والمتعلق بطاعة الفاسق
وايمان الكافر هي التفويضية دون القسرية فلا اشكال قوله وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع
آه يعني ان امكان التمانع لكونه محالا انما يستلزم ان يكون التعدد المستلزم له محالا *

لان لا يوجد مصنوع بالفعل لجواز ان يوجد بارادة احدهما ابتداء من غير وقوع
التمانع فان الامكان لا يستلزم الوقوع فعلى هذا التقدير ضمير قوله وهو لا يستلزم
راجع الى امكان التمانع ويحتمل ان يكون راجعا الى عدم تعدد الصانع فالمعنى ان التمانع
انما يستلزم عدم تعدد الصانع وهذا لا يستلزم انتفاء المصنوع بل المستلزم
له هو ان لا يكون واحد منهما صانعا بمعنى السلب الكلي الذي يستلزمه وقوع
التمانع ومآل الجواب على التقديرين واحد وهو منع الملازمة كما لا يخفى تأمل فانه
دقيق قوله وهذا الجواب مبني على ان الظاهر المتبادر من قوله عدم تكونهما عدم التكون
بالفعل اذ حاصل الجواب على ما عرفت انا لا نسلم ان امكان التمانع يستلزم
عدم تكونهما بالفعل فان امكان التمانع لا يستلزم وقوعه فيجوز ان يوجد بارادة
احدهما قبل وقوع التمانع قوله فمعنى قوله آه اي اذا عرفت ان هذا الجواب مبني
على الظاهر فاعلم ان معنى العلاوة انه يمكن ان لا يبنى على الظاهر المتبادر بل يفصل
ويقال ان اردتم بلزوم عدم التكون عدم التكون بالفعل فمنع الملازمة فان المستلزم
له الوقوع لا الامكان فيجوز ان يوجد بارادة احدهما قبل وقوعه وان اردتم به
عدم التكون بالامكان فالملازمة مسلمة فان امكان التمانع يستلزم امكان عدم
التكون لكن لا نسلم بطلان اللازم بل لا بد له من دليل قوله فتدبر اي تدبر لما قلنا في
تحرير العلاوة حتى يظهر لك انه يستلزم دفع ما قيل ان ما سبق على العلاوة منع
الملازمة فلا معنى لايراده بعينه في العلاوة قوله لو تعدد الاله لم يتكون السماء والارض
اي لم يتكونا بالفعل كما هو الظاهر المتبادر قوله واما الثالث فلانه ترجيح آه لان
مقتضى القادرية ذات الاله ومصحح المقدورية امكان الممكن فنسبة الممكنات الى
الالهين المفروضين على السوية فاندفع ما قيل انه يجوز ان يكون لبعض الممكنات
خصوصية بالنسبة الى احدهما فلا يلزم الترجيح بلا مرجح قوله ويرد عليه ان الترديد آه
يعني ان الترديد المذكور بقوله لان تكونهما اما بمجموع القدرتين او بكل منهما او باحدهما
اما على تقدير التمانع المفروض بان يكون تحرير الدليل هكذا لو امكن التمانع لم يتكون السماء
والارض لانه يمكن التمانع بينهما في الايجاد بان يريد كل واحد من الالهين ايجادهما على سبيل
الاستقلال فعلى تقدير التمانع تكونهما اما بمجموع القدرتين فيلزم نقص قدرتيهما لان
ارادتيهما قد تعلقت بايجادهما على سبيل الاستقلال والقدرة لم تتعلق بهما على وفق ارادتهما

او بكل منهما فيلزم التوارد او باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح فح يرد عليه منع الملازمة بانا لا نسلم انه لو تعدد الاله لم يتكون السماء والارض لان وجود الالهين لا يستلزم وقوع التمانع في الايجاد عقلا حتى يلزم المحال المذكور بل امكانه وهو لا يستلزم الوقوع فيجوز ان يتكونا قبل وقوع التمانع بارادة واحد منهما او بتفويض احدهما الى الاخر وانما قال عقلا لان تعدد الحاكمين المستقلين يستلزم وقوع التمانع في الحكم عادة على ما في الشرح قوله واما على الاطلاق الى اخره يعني ان الترديد المذكور اما ان يكون على الاطلاق بدون اعتبار التمانع على ما هو الظاهر القريب الى الفهم الغير المحتاج الى البيان فح نختار الشق الاول وهو ان تكونهما واقع بمجموع القدرتين وقولكم انه ينافي كمال القدرة قلنا يجوز ان يكون وقوعه بمجموع القدرتين بحسب تعلق الارادة على هذا الوجه اي بان يكون للقدرة الاخرى مدخل فيه وهذا لا ينافي كمال القدرة في نفسها وانما المنافي له ان يتعلق الارادة بوجود المقدور بحيث لا يكون للقدرة الاخرى مدخل فيه وكان واقعا بمجموعهما فانه يلزم نقصان القدرة لان كمال القدرة انما يكون على وفق الارادة قوله كما في افعال العباد عند الاستاذ فانه ذهب الى ان افعال العباد واقعة بمجموع قدرة الله تع وقدرة العبد وان قدرته تع وان كانت كاملة كافية في حصولها الا ان ارادته تع تعلقت بان يكون لقدرة العبد مدخل فيها قوله وكذا يمكن اختيار الثالث وهو ان يكون التكون باحدهما ولا نم انه يستلزم الترجيح بلا مرجح لم لا يجوز ان يكون المرجح ارادة احدهما لوجوده بتوسط قدرة الاخر او تفويض احدهما بارادته تكوين جميع الامور الى الاخر وكذا يجوز ان يكون كل منهما مستقلا في الايجاد لكن اراد احدهما وجوده فوجد ولم يرد الاخر وجوده ولا عدمه ولا استحالة في ذلك قوله والتحقيق في هذا اه اي التحقيق في ان الاية حجة قطعية او اقناعية انه ان حمل الاية على نفي تعدد الصانع مطلقا سواء كان موثرا بالفعل او لا فهي حجة اقناعية لا تفيد القطع فانه سواء اريد بالفساد الخروج عن هذا النظام او عدم التكون يرد منع الملازمة ان اريد بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالامكان على ما بينه الش لكن الظاهر من منطوق الاية نفي تعدد الصانع الموثر في السماء والارض حيث قال الله تع لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا الاية فانه ليس المراد بالظرفية المعنى الحقيقي اعني التمكن لان الاله منزه عن التمكن فيكون المراد التصرف والتاثير فيهما والمعنى انه لو كان المؤثر فيهما الهة لفسدتا اي لم تتكونا فالحق ح ان الملازمة قطعية والاية حجة قطعية اذ تاثير الالهين في تكونهما على سبيل التوارد بان يوجد كل منهما

على حدة محال لامتناع التوارد فتاثيرهما في تكونهما اما على سبيل الاجتماع بان يكون تكونهما بمجموع قدرتيهما او على سبيل التوزيع والتقسيم بان يكون المؤثر في بعض منهما اله وفي بعض اخر اله اخر فنقول لو امكن الهان مؤثران فيهما على سبيل الاجتماع او التوزيع لامكن التمانع بينهما ضرورة كون كل منهما صانعا تام القدرة لكن امكان التمانع محال لاستلزامه المحال فلا يكون احدهما صانعا واذا لم يكن احدهما صانعا يلزم انعدام كل من السماء والارض وعدم وجوده ان كان التاثير على سبيل الاجتماع ضرورة انعدام جزء علة الكل المستلزم لانعدام علته او انعدام البعض ان كان على سبيل التوزيع لانتفاء علته التامة فعلى تقدير تعدد المؤثر في العالم يلزم ان يفسد العالم بمعنى ان لا يوجد هذا المحسوس لان التعدد يستلزم امكان التمانع المستلزم لان لا يكون احدهما صانعا المستلزم لعدم تكون العالم كلا على تقدير الاجتماع وبعضا على تقدير التوزيع فمعنى قوله فيلزم انعدام اه انه على تقدير ان يكون التاثير على سبيل الاجتماع او التوزيع يلزم عدم وجود الكل او البعض عند عدم كون احدهما صانعا الذي يستلزمه امكان التمانع الذي يستلزمه تعدد الصانع وبما حررنا لك ظهر ان ما قاله المحشي المدقق فيه انه يجوز ان لا ينعدم كون احدهما صانعا فلا يلزم انعدام الكل ولا البعض وان اريد انه يلزم انعدام الكل او البعض بالامكان فانتفاء اللازم مم ليس بشيء منشاؤه قلة التدبر فان عدم كون احدهما صانعا لازم لامكان التمانع الذي هو لازم لامكان التعدد كما لا يخفى والفاضل الجلبي لم يجم حول الحق فوقع فيما وقع واعلم انه يمكن حمل قوله لا يقال الملازمة قطعية على هذا التوجيه وح لا يتم الجواب المذكور كما لا يخفى على المتامل هذا ما تيسر لي من تحرير الكلام او تقرير المرام بعون الله الملك العلام قوله ويمكن ان يوجه الملازمة اه اي يمكن توجيه الملازمة في الاية بحيث يفيد نفي تعدد الصانع على سبيل القطع مطلقا سواء كان مؤثرا بالفعل او لا وهو ان يقال المراد بالفساد عدم التكون بالفعل والمعنى لو امكن تعدد الواجب الذي من شانه التاثير والايجاد لم يكن العالم ممكنا فضلا عن ان يكون موجودا الان وجوده فرع امكانه لكونه حادثا والتالي اي وان كان العالم ممكنا حين تعدد الواجب لامكن التمانع بينهما ضرورة كون كل منهما

وتفصيل الدليل على هذا بان يقال لو وجد صانعان قادران على الكمال مؤثران في هذا العالم المحسوس اما على سبيل
الاجتماع مع قدرة كل منهما بالانفراد او على سبيل التوزيع لا بانفراد كل منهما بناء على بطلان التوارد لامكن
بينهما تمانع لان امكان التمانع لازم لتعدد الصانع القادر سواء كانا مؤثرين في العالم باحد هذين الطريقين
اولا وكلما امكن التمانع بينهما يلزم ان لا يوجد هذا العالم المحسوس كلا او جزءاً لما عرفت من الشارح ان امكان
التمانع المستلزم للمحال يستلزم عدم تعدد الصانع القادر مطلقاً اي سواء كانا مؤثرين في العالم باحد الطريقين اولا
فعلى تقدير امكان التمانع يلزم ان لا يوجد احد الصانعين المفروضين ولا تأثيره في العالم بالضرورة فينتفي
العالم كلا ان فرض تأثيرهما في العالم على سبيل الاجتماع لانتفاء جزء العلة التامة او جزءاً ان فرض تأثيرهما
فيه على سبيل التوزيع وما توهمه قول احمد من انه يجوز ان لا يعدم احد الصانعين فلا يلزم انتفاء الكل
ولا البعض فتوهم فاسد اذ على هذا يكون المؤثر احدهما لا كلاهما والمفروض ان كليهما مؤثران في هذا
العالم باحد الطريقين فلو جاز ما ذكره يلزم خلاف المفروض وهو اجتماع النقيضين نعم يتوجه مثل ذلك
اذا لم يقيد الصانعان في جانب المقدم بالمؤثرين في العالم ولذا قال المولى الخيالي ان حمل الاية على نفي تعدد
الصانع مطلقاً اي سواء كانا مؤثرا بالفعل اولا فهي حجة اقناعية وان حمل على نفي تعدد الصانع المؤثر
فيهما فهي برهان ونحن نقول غاية ما يلزم من هذا البرهان فساد العالم كلا او بعضاً كما اعترف به وهذا البعض
لا يجب ان يتحقق في ضمن البعض من كل منهما كما هو مقتضى اسناد الفساد الى كل من السماء والارض بل يجوز
ان يتحقق في ضمن البعض من احدهما فقط فيندفع منع الملازمة من جهة ويعود من جهة اخرى نعم
لو قيل لفسد العالم كانت الملازمة قطعية كما لا يخفى كلسوك

قوله لاستلزامه المحال هو اما اجتماع الضدين

او بكل منهما فيلزم التوارد او باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح فح يرد عليه منع الملازمة
بانا لا نسلم انه لو تعدد الاله لم يتكون السماء والارض لان وجود الالهين لا
يستلزم وقوع التمانع في الايجاد عقلا حتى يلزم المحال المذكور بل امكانه وهو لا يستلزم
الوقوع فيجوز ان يتكونا قبل وقوع التمانع بارادة واحد منهما او بتفويض احدهما الى
الاخر وانما قال عقلا لان تعدد الحاكمين المستقلين يستلزم وقوع التمانع في الحكم عادة على
ما في الشرح قوله واما على الاطلاق الى اخره يعني ان الترديد المذكور اما ان يكون على الاطلاق
بدون اعتبار التمانع على ما هو الظاهر القريب الى الفهم الغير المحتاج الى البيان فح نختار الشق
الاول وهو ان تكونهما واقع بمجموع القدرتين وقولكم انه ينافي كمال القدرة قلنا يجوز ان يكون
وقوعه بمجموع القدرتين بحسب تعلق الارادة على هذا الوجه اي بان يكون للقدرة
الاخرى مدخل فيه وهذا لا ينافي كمال القدرة في نفسها وانما المنافي له ان يتعلق الارادة
بوجود المقدور بحيث لا يكون للقدرة الاخرى مدخل فيه وكان واقعا بمجموعهما فانه
يلزم نقصان القدرة لان كمال القدرة انما يكون على وفق الارادة قوله كما في افعال العباد
عند الاستاذ فانه ذهب الى ان افعال العباد واقعة بمجموع قدرة الله تع وقدرة العبد
وان قدرته تع وان كانت كاملة كافية في حصولها الا ان ارادته تع تعلقت بان يكون لقدرة
العبد مدخل فيهما قوله وكذا يمكن اختيار الثالث وهو ان يكون التكون باحدهما ولا نم انه
يستلزم الترجيح بلا مرجح لم لا يجوز ان يكون المرجح ارادة احدهما لوجود بتوسط قدرة الاخر
او تفويض احدهما بارادته تكوين جميع الامور الى الاخر وكذا يجوز ان يكون كل منهما مستقلا
في الايجاد لكن اراد احدهما وجوده فوجد ولم يرد الاخر وجوده ولا عدمه ولا استحالة في ذلك
قوله والتحقيق في هذا آه اي التحقيق في ان الاية حجة قطعية او اقناعية انه ان حمل الاية على
نفي تعدد الصانع مطلقا سواء كان مؤثرا بالفعل او لا فهي حجة اقناعية لا تفيد القطع
فانه سواء اريد بالفساد الخروج عن هذا النظام او عدم التكون يرد منع الملازمة ان
اريد بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالامكان على ما بينه الشارح لكن الظاهر من منطوق الاية
نفي تعدد الصانع المؤثر في السماء والارض حيث قال الله تع لو كان فيهما الهة الا الله الاية
فانه ليس المراد بالظرفية المعنى الحقيقي اعني التمكن لان الاله منزه عن التمكن فيكون المراد التصرف
والتأثير فيهما والمعنى انه لو كان المؤثر فيهما الهة لفسدتا اي لم تتكونا فالحق ح ان الملازمة
قطعية والاية حجة قطعية اذ تأثير الالهين في تكونهما على سبيل التوارد بان يوجد بكل منهما

او بكل منهما فيلزم التوارد او باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح فح يرد عليه منع الملازمة
بانا لا نسلم انه لو تعدد الاله لم يتكون السماء والارض لان وجود الالهين لا
يستلزم وقوع التمانع في الايجاد عقلا حتى يلزم المحال المذكور بل امكانه وهو لا يستلزم
الوقوع فيجوز ان يتكونا قبل وقوع التمانع بارادة واحد منهما او بتفويض احدهما الى
الآخر وانما قال عقلا لان تعدد الحاكمين المستقلين يستلزم وقوع التمانع في الحكم عادة على
ما في الشرح قوله واما على الاطلاق الى اخره يعني ان الترديد المذكور اما ان يكون على الاطلاق
بدون اعتبار التمانع على ما هو الظاهر القريب الى الفهم الغير المحتاج الى البيان فح تختار الشق
الاول وهو ان تكونهما واقع بمجموع القدرتين وقولكم انه ينافي كمال القدرة قلنا يجوز ان يكون
وقوعه بمجموع القدرتين بحسب تعلق الارادة على هذا الوجه اي بان يكون للقدرة
الاخرى مدخل فيه وهذا لا ينافي كمال القدرة في نفسها وانما المنافي له ان يتعلق الارادة
بوجود المقدور بحيث لا يكون للقدرة الاخرى مدخل فيه وكان واقعا بمجموعهما فانه
يلزم نقصان القدرة لان كمال القدرة انما يكون على وفق الارادة قوله كما في افعال العباد
عند الاستاذ فانه ذهب الى ان افعال العباد واقعة بمجموع قدرة الله تع وقدرة العبد
وان قدرته تع وان كانت كاملة كافية في حصولها الا ان ارادته تع تعلقت بان يكون للقدرة
العبد مدخل فيها قوله وكذا يمكن اختيار الثالث وهو ان يكون التكون باحدهما ولا نم انه
يستلزم الترجيح بلا مرجح لم لا يجوز ان يكون المرجح ارادة احدهما الوجود بتوسط قدرة الاخر
او تفويض احدهما بارادته تكوين جميع الامور الى الاخر وكذا يجوز ان يكون كل منهما مستقلا
في الايجاد لكن اراد احدهما وجوده فوجد ولم يرد الاخر وجوده ولا عدمه ولا استحالة في ذلك
قوله والتحقيق في هذا آه اي التحقيق في ان الاية حجة قطعية او اقناعية انه ان حمل الاية على
نفي تعدد الصانع مطلقا سواء كان مؤثرا بالفعل او لا فهي حجة اقناعية لا تفيد القطع
فانه سواء اريد بالفساد الخروج عن هذا النظام او عدم التكون يرد منع الملازمة ان
اريد بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالامكان على ما بينه الشارح لكن الظاهر من منطوق الاية
نفي تعدد الصانع المؤثر في السماء والارض حيث قال الله تع لو كان فيهما الهة الا الله الاية
فانه ليس المراد بالظرفية المعنى الحقيقي اعني التمكن لان الاله منزه عن التمكن فيكون المراد التصرف
والتاثير فيهما والمعنى انه لو كان المؤثر فيهما الهة لفسدتا اي لم تتكونا فالحق ح ان الملازمة
قطعية والاية حجة قطعية او تاثير الالهين في تكونهما على سبيل التوارد بان يوجد بكل منهما

قادرا نا ما وتحقق مصحح مقدورية بهما اعني امكان المصنوع لكن امكان التمانع مح للتسلزامه
المحال على ما مر فلا يكون العالم ممكنا لان امكان التمانع لازم لمجموع الامرين اعني التعدد
وامكان شيء من الاشياء فاذا كان التعدد مفروضا يلزم ان لا يكون شيء من الاشياء
ممكنا حتى لا يلزم امكان التمانع الذي هو مح وبما حررنا اندفع ما قيل ان عدم
امكان العالم لا يستلزم الفساد بمعنى عدم التكون لجواز كونه واجبا لان عدم كون العالم
واجبا معلوم مما سبق من كونه بجميع اجزائه حادثا والواجب لا يكون حادثا ولا
يخفى عليك انه يمكن حمل ما نقله المحشي من شرح المقاصد على هذا التوجيه بان
يكون المراد بقوله لم يتكون السماء والارض لم يمكن تكونهما ويكون الترديد
على تقدير التمانع الفرضي وهذا ظاهر عند المتأمل* قوله لو اريد باللازم اه
نقل عنه تقرير الدليل هكذا لو وجد صانعان لامكن التمانع بان يريد كل
منهما ايجاد المصنوع على وجه الاستقلال فامكن ان لا يوجد المصنوع مع وجود
علته التامة وهي ارادة كل منهما لامتناع ان يوجد بهما او بكل منهما او باحدهما
لكن حمل الفساد في الاية على هذا المعنى مما لا يخفى بعده انتهى كلامه قوله لامتناع
دليل على قوله فامكن ان لا يوجد المصنوع ووجه البعد ان ارادة عدم التكون من
الفساد خلاف الظاهر فكيف تقييده بالامكان ثم تقييده بمع وجود علته التامة
قوله لتم الامر يعني لتم امر الدليل وكونه حجة قطعية لتحقق الملازمة وانتفاء اللازم
قطعا اما الملازمة فلان التعدد يستلزم امكان التمانع وهو يستلزم عدم
التكون بالامكان مع وجود العلة التامة واما انتفاء اللازم فلما تقرر ان عدم
المعلول مع وجود علته التامة ممتنع والا لم يكن العلة التامة تامة. قوله فيلزم
ان يكون اه اذا كان كلمة لو لا تفيد الا الدلالة على انتفاء الثاني لانتفاء*
الاول في الزمان الماضي يلزم ان يكون كلا الانتفائين الماضيين اعني انتفاء
التعدد وانتفاء الفساد امرين مقررين معلومين للسامع لكن قصد بادخال
لو عليهما تعليل الثاني بالاول كما ان قولك لو جئتني لاكرمتك يدل على ان كلا
الامرين معلوم الانتفاء عند السامع لكن انتفاء الثاني لاجل انتفاء الاول وهو
ليس بمقصود من الاستدلال بل المقصود منه بيان تحقق انتفاء الاول بحسب جميع
الازمنة الماضية والحالية والمستقبلية بدليل تحقق انتفاء الثاني المقرر عند

السامع والاية كما تفيده فلا يكون استدلالا قوله لو سلم الدلالة اه يعني لو سلم دلالة
الاية على ان انتفاء التعدد في الزمان الماضي بسبب انتفاء الفساد فيه لتم المقصود
اعني اثبات وحدة الصانع مطلقا بدليل انتفاء الفساد في الماضي لانه اذا ثبت
انتفاء التعدد في الزمان الماضي يكون ما جاء به التعدد في الحال والاستقبال
حادثا والحادث لا يكون الها فلا يكون ما جاء به التعدد الها فيكون الصانع
واحدا قوله قدماء المتكلمين اه يعني ان ما وقع في كلام البعض من الحكم بترادف
الواجب والقديم مستقيم بان يكون المراد به التساوي في الصدق دون ما هو
المشهور من الاتحاد في المفهوم فان قدماء المتكلمين قد يريدون بالترادف التساوي
في الصدق حيث ذكر الشيخ ابو المعين ان الايمان والاسلام من الاسماء المترادفة
بمعنى انه يصدق كل منهما على الاخر ثم بين لكل منهما مفهوما على حدة وما قيل من
انه يحتمل ان يكون لكل منهما او لاحدهما معنيان احدهما مشترك بينهما والاخران
متغايران والترادف باعتبار المشترك وعدمه باعتبار المتغايرين فالتاييد
ليس على ما ينبغي لمجرد احتمال اذ ليس في عبارته ولا في عبارة القوم ما يشعر*
بكونهما من الالفاظ المشتركة قوله يرد على ظاهره اه اي يرد على ما هو المفهوم من ظاهر
هذا التصريح من ان وجود الصفات كوجود الواجب مقتضى ذاته من غير احتياج
الى شيء ان كل صفة محتاجة في وجودها الى موصوفها فكيف تكون واجبة لذاتها
قوله وسيجيء تاويله اي تاويل التصريح المذكور وهو ان المراد من كونها واجبة لذاتها
انها واجبة لذات الواجب تع وتقدس بمعنى ان ذاته تع كافية في اقتضائها
من غير احتياج الى امر وماله الى انه تع موجب في صفاته لئلا يلزم كونه محل الحوادث
ولا شك ان الوجوب الذاتي بهذا المعنى اعني عدم الاحتياج الى الغير لا ينافي احتياجها
الى موصوفها فح لا يرد ما ذكره وهذا حاصل ما نقل عنه لكن لا يرد على باطنه لان معنى
كون الشيء موجودا بذاته ان لا يحتاج الى الغير في وجوده اصلا لا بمعنى عدم الاحتياج
الى شيء اصلا فتكون الصفات واجبة لانها ليست غير الذات انتهى كلامه ولا
خفي بان هذا التاويل مع عدم تماميته في نفسه لتوقفه على القول بان لا ايجاب ينبغي
نقصا في صفاته وبان قولهم علة الاحتياج هو الحدوث دون الامكان انما هو
في غير الصفات وبان قولهم كل ممكن حادث انما هو فيما اذا كان صادرا بالقصد والاختيار

وكل ذلك تخصيص في الاحكام العقلية مع عدم تحمل العبارة له لان ضمير قوله لذاته راجع الى الموصول في الواجب وكما ان حمل الله عليه يجعله واجبا لذاته كذلك حمل الصفات عليها يجعلها واجبة لذواتها بلا تفاوت لا يطابقه الاستدلال المذكور فان قوله لكان جائز العدم في نفسه صريح في ان المراد ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بمعنى ان ذاته وحقيقته مقتض لوجوده من غير احتياج الى شيء اصلا اذ جواز العدم في نفسه انما يقابل الوجوب بهذا المعنى قوله هذا يدل على ان وجود الصفة اه يعني ان قولهم ان المحدث ما يتعلق وجوده بايجاد شيء آخر يدل على ان الصفات القديمة لا يتعلق وجودها بايجاد شيء لعدم كونها محدثة وهذه جهالة بينة فان بديهة العقل حاكمة بان الصفات محتاجة في وجودها الى موصوفها فان قلت ما يحكم بالضرورة هو احتياج الصفة الى وجود الموصوف لا الاحتياج الى ايجاده والا لزم كون الصفات مخلوقة فلا يلزم الجهالة قلت ليس المراد بالايجاد ههنا الاخراج من العدم الى الوجود فانه غير لازم من الاحتياج الى المخصص بل اقتضاء الوجود ولا شك ان وجود الصفة متعلق باقتضاء الموصوف وجودها هذا ويرد على الاستدلال بحث قوي وهو ان الاحتياج الى اقتضاء المخصص وجوده لا يستلزم الحدوث بمعنى سبق العدم عليه الذي هو مناف للقدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لجواز ان يكون ذلك الاقتضاء بطريق الايجاب وما ذكروا من ان كل ما هو محتاج في وجوده الى شيء فهو مسبوق بالعدم ليس بصحيح على اطلاقه بل فيما اذا كان صادرا عنه بالاختيار والتمسك بان كل ما سوى الله حادث والمحتاج الى الحادث حادث لا يجدي نفعا لجواز ان يكون المخصص امرا قديما ازليا قال بعض الفضلاء الجهالة البينة تلزم اذا كان محمولا على ظاهر كلامهم اما اذا كان محمولا على التاويل المذكور ويكون المراد انه لو لم يكن واجبا لذاته اي لذات الواجب لكان محتاجا الى مخصص مباين مفارق فيكون محدثا اذ لا نعني بالمحدث الا ما يكون محتاجا في وجوده الى ايجاد شيء آخر مغاير له والصفات ليست غير الذات فلا تكون محدثة فلا يلزم الجهالة البينة اذ لا يلزم منه ان لا يتعلق وجودها بايجاد شيء اصلا انتهى كلامه ولا يخفى عليك ان هذا التوجيه مع استلزامه الاستدراك قوله والا لكان جائز العدم في نفسه واباية عنه يرد عليه انا لا نسلم انه لو لم يكن واجبا لذاته تعالى

لكان محتاجا الى مخصص مباين مفارق لم لا يجوز ان يكون محتاجا الى امر ليس غير الذات ولا عينه كان يكون قديما صادرا عن ذات الواجب تع بتوسط صفة واجبة بذاته تع فلا يلزم حدوثه ولا كونه واجبا لذاته تع تأمل فانه من مطارح الاذكياء قوله وان قالوا يعني ان قالوا في دفع الجهالة المذكورة ان المراد بقولنا كل ما هو قديم فهو واجب لذاته القديم لذاته وهو ما لا يكون محتاجا الى شيء اصلا والصفة القديمة ليست بقديمة بالذات بل محدثة بالذات لاحتياجها الى موصوفها فتكون داخلة في كون وجودها متعلقة بايجاد شيء فلا يلزم الجهالة فيرد عليهم انه لا يثبت ح حكمهم بكون الصفات واجبة بالذات لعدم كونها قديمة بالذات قوله واما امتناع الاعراض اه يعني واما ما قالوا من ان الاعراض غير باقية لان بقاءها يستلزم قيام المعنى بالمعنى فلان بقاءها غيرها لا نفكاكه عنها في حال الحدوث فانها في اول زمان الحدوث موجودة وليست بباقية ضرورة ان البقاء انما يحصل في الزمان الثاني لانها عبارة عن الوجود في الزمان الثاني واستمراره على ما سيجيء في الشرح قوله لكن يرد ان البقاء اه يعني يرد على القول بان بقاء الصفة نفسها انه ان اريد بكونها نفسها الاتحاد في المفهوم فذلك مما لا يخفى فساده لان البقاء يضاف الى الصفة فيقال بقاء العلم والقدرة فكيف يكون نفس المضاف اليه بحسب المفهوم وكذا يقال صفة باقية وصيغة الباقي تقتضي زيادة البقاء كالعالم يقتضي زيادة العلم وان اريد به عدم الزيادة في الوجود الخارجي بمعنى انه ليس في الخارج امر وراء الصفة يسمى بالبقاء بل هو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة وجوده الى الزمان الثاني فلا شك في صحته لكن لم لم يجوزوا نفسية البقاء بهذا المعنى في الاعراض ولم لم يقولوا بان الاعراض باقية ببقاء هو نفسها بمعنى انها ليست في الخارج الا الاعراض واما البقاء فليس امرا موجودا في الخارج زائدا عليها حالا فيها حلول السواد في الجسم بل هو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة وجودها الى الزمان الثاني حتى لا يلزم القول بتجدد الاعراض في كل آن الذي هو مصادم لمشاهدة الحس وكونها منفكة عن البقاء حال الحدوث وحصول الاتصاف به بعده انما يفيد الزيادة في العقل لا في الوجود الخارجي بان يكون للاعراض وجود فيه وللبقاء وجود آخر فيه ايضا فان تجدد الاتصاف بصفة لا يقتضي كونها

موجودة في الخارج لجواز تجدد الاتصاف بالامور الاعتبارية التي لا تحقق لها في الخارج كمعية الباري تع مع الحوادث فانه متصف بها مع عدم كونها موجودة في الخارج والالزم كونه محل الحوادث تأمل فانه دقيق قوله على ما يجيء في التكوين حيث قال من قال ان التكوين عين المكون اراد ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس ههنا الا الفاعل والمفعول واما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو امر اعتباري يحصل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس امرا محققا مغايرا للمفعول في الخارج قوله يعني ان تصور الواجب اه يعني قد علم مما سبق ان الواجب محدث لجميع ما سواه فاذا تصور بعنوان انه محدث لجميع ما سواه على النمط البديع والنظام المحكم علم ثبوت الصفات المذكورة له بالبداهة فان كونه على النمط البديع يدل على العلم وكونه حادثا يدل على القدرة والارادة وكونه عالما قادرا يدل على الحيوة فلا يرد ما يقال ان احداثه للعالم على النمط البديع انما يدل على اتصافه بالصفات المذكورة اذا كان بلا واسطة لكن يحتمل ان يحدثه بتوسط مختار صادر عنه بطريق الايجاب من غير قصد وارادة كما هو مذهب القدماء من الفلاسفة حيث ذهبوا الى ان العالم صادر عنه من غير قصد وشعور كحركة المرتعش فيكون ذلك الوسط قادرا مريدا عالما حيا دون الواجب لان الايجاب بلا قصد لا يدل على ثبوت العلم ولا على غيره كما لا يخفى وانما قيدنا الايجاب بلا قصد لان الايجاب بتوسط الارادة كما هو مذهب المتأخرين من الفلاسفة حيث ذهبوا الى انه فاعل مختار بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن الشرطية الاولى لازمة الوقوع والثانية ممتنعة بالنسبة الى ذاته لا يدل على نفي الصفات المذكورة ولذا اثبتوها وقالوا انها عين الذات قوله لان ذلك اه متعلق بقوله لا يرد ما يقال لان ذلك الوسط من جملة العالم ضرورة كونه ما سوى الله تع اذ لا يجوز ان يكون صفة من صفاته فيكون حادثا بحدوث العالم بجميع اجزائه فلا يصدر عن القديم بالايجاب لان اثر الموجب القديم لا يكون حادثا قوله ولا يخفى اه يعني لا يخفى ان هذا الجواب انما يتم اذا بين ان جميع ما سوى الله تع حادث ولم يقتصر على بيان حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات لكن لم يثبت فيما سبق فيجوز ان يكون ممكن من الممكنات غير معلوم الوجود والحدوث كالمجردات مثلا صادرا عنه بطريق الايجاب مختارا يحدث العالم بتوسطه قوله ثم

ان اعتباره يعني انما اعتبر الشارح النمط البديع والنظام المحكم لان له مدخلا في بداهة الحكم والا فيمكن ان يستدل بحدوث العالم على القدرة والاختيار لان اثر الموجب القديم لا يكون حادثا وبثبوت القدرة والاختيار على ثبوت العلم فان صدور الفعل بالقصد والاختيار لا يتصور الا مع العلم وبثبوتهما على ثبوت الحيوة اذ لا معنى للحيوة الا صفة توجب صحة العلم والقدرة قوله وظاهر كلام الشارح اه يعني ان ظاهر كلام الشارح يدل على ان تصور الواجب بالعنوان المذكور يوجب ثبوت السمع والبصر ايضا بداهة لكن فيه تأمل اذ لا دلالة للاحداث على وجه الاتقان عليهما اذ يكفي في ذلك العلم بالمسموعات والمبصرات واجيب بان المراد بالسمع والبصر ادراك المسموعات والمبصرات اذ المقصود ههنا بيان جريان هذه المشتقات عليه تعالى واما ان مباديها موجودة متغايرة فذلك مطلب آخر يجيء بعد هذا في قوله وله صفات ازلية وهي العلم اه قوله وعلى ان هذا اه ظاهر كلام المحشي يدل على ان المنع ليس مندرجا في عبارة الشارح وليس كذلك فان المعنى ما يقابل الذات وهو لا يطلق الا على الامر الموجود فالمعنى هذا مبني على ان بقاء الشيء امر موجود زائد على وجوده وفي قوله والحق ان البقاء اشارة الى كلا المنعين اذ كونه عبارة عن عدم الزوال يدل على انه امر عدمي ليس بموجود وكون حقيقة الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني يدل على انه هو الوجود لكن العقل باعتبار نسبته الى الزمان الثاني يعبر عنه بالبقاء اللهم الا ان يقال مقصوده تصريح بما علم ضمنا في كلام الشارح قوله يعني ان تفسير القيام اه يعني في قوله كما في صفات الباري اشارة الى ان تفسير القيام بالتبعية في التحيز غير جار في قيام صفات الواجب بذاته لعدم كونه تع متحيزا اه ودفع هذا بان عدم جريانه لا يضر لانه تعريف لقيام الاعراض والصفات ليست باعراض قوله هذا رد اجمالي اه يعني انه نقض اجمالي للدليل الذي اورده على امتناع بقاء الاعراض وتقريره ان دليلكم بجميع مقدماته فاسد لانه يستلزم المحال اعني مخالفة الضرورة قوله لان اصحابنا جعلوا اه نقل عنه محصله انه لما كان بقاء الاجسام ضروريا مع جواز عدم بقائها عند العقل كان الحكم ببقاء الاعراض ايضا ضروريا مع جواز عدم بقائها اذ احتمال عدم البقاء موجود في الاجسام والاعراض ولا تفرقة بينهما حتى يجعل احدهما باقيا والآخر غير باق ومن ادعى التفرقة فليبين هذا كلامه اقول يمكن

ببيان التفرقة بان عدم بقاء الاجسام ابعد عند العقل بل محال لانه يستلزم سقوط التكليف والقصاص والجزاء بخلاف عدم بقاء الاعراض اذ لا بعد في تجددها فلذا جعل الاصحاب الحكم ببقاء الاجسام ضروريا يحكم به بديهة العقل دون الحكم ببقاء الاعراض بل جعلوه من احكام الحس والحس لا يميز بين الامثال كمال التميز قوله فيلزم ان يكون اه اي فلو كان الواجب جوهرا يلزم ان يكون ممكنا هذا خلف ويلزم ان يزيد وجوده الخاص على ماهيته لان وجودات الممكنات زائدة على ماهياتها عندهم مع ان وجوده الخاص عين ماهيته كما قالوا فلا يرد ما قيل ان الوجود المطلق زائد في الواجب ايضا وما هو عينه هو وجوده الخاص قوله للقطع بتغاير المفهومات فان الله تعالى علم للجزئي الحقيقي والواجب معناه ما يكون وجوده من ذاته والقديم ما لا يكون مسبوقا بالعدم قوله وايضا اه اي وايضا يرد انا لا نم ان الاذن للشيء اذن بمرادفه ولازمه لاحتمال ان يكون ذلك المرادف واللازم موهمين للنقص ولا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا لاحتمال عدم اطلاعنا على وجه ايهامه فالتوقف واجب احتياطا لعظم الخطر في ذلك كما هو مذهب الشيخ الاشعري ومتابعيه اعلم انه لا كلام في جواز اطلاق اسماء الاعلام الموضوعة في اللغات انما النزاع في الاسماء المأخوذة من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه تع بصفة وجودية او سلبية جاز ان يطلق عليه تع اسم يدل على اتصافه تع بها سواء ورد بذلك اذن من الشرع او لا وكذا الحال في الافعال وقال القاضي ابو بكر منا كل لفظ دل على معنى ثابت لله تع جاز اطلاقه عليه تع بلا توقف اذا لم يكن موهما لما لا يليق بذاته تع وقد يقال لا بد مع نفي ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقيف وذهب الشيخ ومتابعوه الى انه لا بد من التوقيف وهو المختار وذلك للاحتياط احترازا عما يوهم باطلا لعظم الخطر في ذلك فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا بل لا بد من الاستناد الى اذن الشرع كذا في شرح المواقف قوله ولا نزاع في جواز اه وكذا في جواز اطلاق الجواد عليه مع عدم جواز اطلاق السخي الذي يرادفه وكذا يجوز اطلاق العالم عليه مع عدم جواز اطلاق العارف والفقيه والعاقل والفطن لان المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة والفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر بسابقية الجهل والعقل

والعقل علم مانع من الاقدام على ما لا ينبغي مأخوذ من العقال وانما يتصور فيمن يدعوه الداعي الى ما لا ينبغي والفطانة سرعة الادراك فتكون مسبوقة بالجهل قوله وقيل الطبيب اه اي قيل في بيان وجه النظر انا لا نم ان الاذن بالشيء اذن بمرادفه فان الطبيب لا يطلق عليه تع مع جواز اطلاق الشافي قوله لكن يعتبر في التجزي اه على ما يشعر به لفظ التجزي فان معناه قسمة الشيء الى اجزائه قال بعض الفضلاء وهو الكمال الاسود وذلك معتبر في الانحلال اذ هو عبارة عن بطلان الصورة وزوالها بخلاف التبعض والتجزي فانهما بمعنى مطلق الانقسام انتهى كلامه فلا يعتبر ذلك فيهما ولا يخفى انه يلزم على هذا ان يكون ذلك معتبرا في التجزي والتبعض ايضا على ما فسرهما الشارح لاعتباره الانحلال فيهما حيث قال وباعتبار انحلاله اليهما متبعضا ومتجزيا قوله لان معنى ما هو اه تعليل لقوله اه اي مجانسة الاشياء يعني انما فسر الماثلة بالمجانسة لان معنى ما هو سؤال عن الجنس فمعنى الماثلة المنفية الى معنى ما يقع جوابا عنه وهو الجنس فيكون المعنى ولا يوصف بان له جنسا ولا بانه مجانس لشيء من الاشياء قوله صرح به السكاكي وغيره يعني صرح السكاكي وغيره بان ما للسؤال عن الجنس حيث قال في المفتاح واما ما فللسؤال عن الجنس تقول ما عندك بمعنى اي اجناس الاشياء عندك وجوابه انسان او فرس او كتاب او طعام وكذلك تقول ما الكلمة وما الاسم وما الفعل وما الحرف وما الكلام قوله وهذا هو المعنى الذي نفي عنه اي وانما حمل كلمة ما على معنى اي جنس من الاجناس مع ان لها معاني اخر ايضا مثل السؤال عن الحقيقة المختصة بالشيء على ما ذكره السيد الشريف في شرح المفتاح في بيان قوله تع وما رب العالمين قال رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين انه يحتمل ان يكون فرعون قد سأل بما عن خصوصية ذاته تع كانه قال اي شيء هو على الاطلاق فتفتيشا عن حقيقته الخاصة به واجاب موسى عليه السلام بالوصف تنبيها على ان خصوصية تلك الحقيقة محجوبة عن عقول البشر والسؤال عن الوصف على ما ذكره في المفتاح حيث قال ويسأل بما عن الوصف تقول ما زيد وجوابه الكريم ونحوه لانه المعنى الذي نفي عنه لاستلزامه التركيب المنافي للوجوب واما السؤال عن الحقيقة المختصة والوصف فلا يتعلق غرضنا بنفي ذلك بل هو متصف به عند المتكلمين وانما قال غرضنا لان الفلاسفة لهم غرض متعلق بذلك في الجملة *

حيث لا يوصف الواجب عندهم بالحقيقة والاوصاف المغايرتين لوجوده تع فان
الواجب عندهم هو الوجود المجرد وفسر الفاضل الجلبي قوله مثل السؤال عن الحقيقة بالحقيقة
النوعية ويخدشه انه ليس معنى مغايرا للاول بل هو داخل فيه لان المراد بالجنس الجنس اللغوي
قوله لكن يرد ان يقال اه يعني يرد ان يقال التقريب ليس بتام لان المعتبر في الماهية المفسرة
باي جنس من الاجناس هو الجنس اللغوي بمعنى الامر الشامل لا الجنس المنطقي اي المقول على
مختلفين بالحقايق على ما يدل عليه ما نقل من المفتاح والجنس اللغوي اعم لشموله للحقيقة
النوعية ايض فانهم يعدون البشر جنسا واذا كان المعتبر في المجانسة الجنس اللغوي
الشامل للانواع الحقيقية فلا يلزم من انتفائه تع بالمجانسة اللغوية التركيب في ذاته
لجواز ان يكون له تع حقيقة نوعية بسيطة ولا يكون له فصل مقوم فان قيل اذا كان له
حقيقة نوعية فلا بد من تعين يميزه عما يشاركه فيلزم التركيب في هويته لان ما به الاشتراك
غير ما به الامتياز قلت يجوز ان يكون ذلك التعين امرا عدميا غير داخل في هويته تع فتامل
واجاب بعض الفضلاء عن الاعتراض المذكور بان المراد بالمجانسة المجانسة بالمعنى العرفي اي
المشاركة في الجنس الاصطلاحي ولا شك ان ثبوت الجنس الاصطلاحي له تع يستلزم التركيب
في ذاته تع لا بالمعنى اللغوي وهو المشاركة في الجنس اللغوي حتى يرد ما ذكر والقرينة قوله
توجب التمايز بفصول مقومة واما قوله لان معنى ما هو اه فهو اشارة الى بيان المناسبة
بين المعنى العرفي واللغوي لا لان هذا المعنى مراد ويؤيده ايض ما سياتي من قوله
ولا يماثله شيء فتامل قوله يعني ان البعد امتداد وله اه يعني ان كلمة او ليست للشك المنافي
للتعريف بل للتقسيم المحدود فالحاصل ان البعد امتداد له نوعان احدهما القائم بالجسم
وهو الجسم التعليمي والثاني الامتداد المجرد عن المادة القائم بنفسه بحيث لو لم يشغله الجسم
لكان خلاء وهذان النوعان عند من يقول بوجود الخلاء اي البعد المجرد الذي يشغله الجسم
والخلاء وان كثر اطلاقه على المكان الخالي عن الشاغل لكن قد يطلق على هذا المعنى ايض
كما وقع في عبارة هداية الحكمة حيث قال اما الخلاء او السطح واما عند القائلين
بانه هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي
النافين لوجود البعد المجرد فالبعد هو النوع الاول فقط اعني الامتداد القائم
بالجسم قوله وهذا التعريف اه يعني ان تعريف البعد بالامتداد القائم بالجسم او بنفسه انما هو
للبعد الموجود الذي اثبته الحكماء حيث قالوا بوجود المقدار اذ القيام انما يتصور فيه واما تعريف

البعد الموهوم الذي هو لا شيء محض كما هو مذهب المتكلمين النافين للمقدار
فيعرف بالمقايسة عليه بان يقال البعد امتداد موهوم مفروض في الجسم او
في نفسه صالح لان يشغله الجسم وينطبق عليه بعده الموهوم قوله وهذا مبني
على وجود الحيز يعني لزوم قدم الحيز انما هو عند من يقول بوجود الحيز كما هو
مذهب الحكماء لما سبق من ان القدم والحدوث انما يكونان من صفات الموجود
واما عند المتكلمين القائلين بانه موهوم محض فلا يلزم من كونه في الازل قدمه
فلا يتم الاستدلال على مذهبهم فلا يكون دليلا تحقيقيا ولو اريد بالقدم هنا
معنى الازل فاستحالة ازلية المعدوم ممنوع كيف وان الاعدام الازلية غير
متناهية قال الفاضل المحشي اراد بقدم الحيز ازليته وهذا ايض مح في حقه تع
اذ يلزم ح ان يكون للحيز وضع معين ازلي يشار اليه بالاشارة الحسية وان
كان امرا وهميا وان يكون الواجب محتاجا الى ذلك الامر الوهمي في الازل
وكل ذلك مح عليه تع او اراد بقدم الحيز قدم التحيز وهو مح عند المتكلمين اذ يلزم
ح تتالي الاكوان الغير المتناهية في الازمنة الماضية الغير المتناهية ويبطله برهان
التطبيق انتهى كلامه ويرد عليه اولا انا لا نسلم لزوم الوضع الذي يشار اليه بالاشارة
الحسية وان الاحتياج الى الامر الوهمي ينافي وجوبه الذاتي لجواز ان يكون مقتضى
ذاته كسائر الصفات وعلى تقدير التسليم فلا حاجة الى التطويل بل يكفي ان يقال انه تع
ليس بمتحيز والا لزم احتياجه الى الحيز وهو ينافي الوجوب وثانيا لا نسلم انه يلزم تتالي
الاكوان الغير المتناهية لجواز ان يكون له تع كون واحد في ذلك الحيز مستمر من الازل
الى الابد وانما يلزم لو كان كونه تع من قبيل الاعراض الحادثة التي لا تبقى زمانين
قوله والاكوان من الموجودات العينية اه يعني على ما مر من ان المتكلمين وان انكروا
الاعراض النسبية بالكلية الا انهم قالوا بوجود الاكوان الاربعة الحركة والسكون
والاجتماع والافتراق قوله هذا الترديد اه دفع لما يتوهم من ان الترديد المذكور قبيح اذ
لا يتصور زيادة الشيء على حيزه او نقصانه في جميع المذاهب كما يشهد به الرجوع الى معناه
وحاصل الدفع ان هذا الترديد لاظهار بطلانه على جميع التقادير المحتملة عند العقل سواء
ذهب اليه احد او لا وقيل انه ترديد بالنسبة الى المعنى اللغوي للحيز اذ هم يطلقونه
على الزائد والناقص يقال زيد في المسجد وعلى الكرسي قوله ثم هذا الدليل اي هذا

على وجه قرره الشارح مبني على تناهي الابعاد وانما قلنا ذلك اذ لو قرر بانه اما ان ينقص عن الجزء فيكون متناهيا او يساويه او يزيد عليه فيكون متجزيا لا يكون مبنيا عليه كما لا يخفى قيل ان الدليل المذكور مبني ايض على انه تع ليس جزء لا يتجزى لانه يتركب عنه غيره ولانه احقر الاشياء واخسها والا يجوز ان يكون ناقصا عن الجزء ولا يكون متناهيا اذ التناهي من خواص المقدار والجوهر الفرد لا مقدار له قوله وجه ضعفه حاصله منع الملازمة يعني لا نم انه لو اتصف اجزائه بصفات الكمال يلزم تعدد الواجب فان الاتصاف بالعلم والقدرة واخواتهما لا يستلزم الاتصاف بوجوب الوجود حتى يلزم ما ذكره بعض الافاضل بين وجه ضعف بمنع الملازمة الثانية يعني لا نم انه لو لم يتصف اجزاؤه بجميع صفات الكمال يلزم نقص الواجب وحدوثه وانما يلزم لو لم يتصف المجموع ايض وفيه ان نقص الجزء يستلزم حدوثه وحدوث الجزء يستلزم حدوث الكل انتهى كلامه اقول كون عدم الاتصاف ببعض الصفات نقصا بالنسبة الى الجزء مم لا بد له من دليل وعلى تقدير التسليم ثبوت ان نقص الجزء يستلزم حدوثه موقوف على ما اشتهر من ان النقصان من سمات الحدوث وان وجوب الوجود معدن كل كمال ومبعد عن كل نقصان لكن لم يقم عليه دليل يعتد به قوله ويرد عليه اثبات الملازمة الممنوعة يعني ان المراد بصفات الكمال جميعها على ان يكون الاضافة للاستغراق ولا شك ان الاتصاف بجميع صفات الكمال يستلزم تعدد الواجب لان من جملة تلك الصفات وجوب الوجود بل هو اصل بالنسبة اليها فان قيل على هذا لا يكون الشرطية الثانية صحيحة اعني قوله لو لم يتصف بصفات الكمال يلزم النقص والحدوث لان رفع الايجاب الكلي يستلزم السلب الجزئي ولا يلزم من انتفاء بعض صفات الكمال الحدوث لجواز ان يكون متصفا بالوجوب قلت فح يلزم تعدد الواجب وقد عرفت بطلانه وقال بعض الفضلاء هذا مبني على ما قيل انه اذا لم يكن متصفا بجميع صفات الكمال لا يكون واجبا لان الوجوب معدن كل كمال ومبعد عن كل نقصان فيكون حادثا لانه ح يكون ممكنا وكل ممكن حادث وقد عرفت ما فيه انتهى قوله وايض صفة الكمال اه توجيه اخر لاثبات الملازمة يعني ان صفات الكمال العلم التام والقدرة التامة ونحوهما لا مطلق العلم والقدرة مثلا وهي لا توجد الا في الواجب قوله يريد ان هذا التصريح اه يعني ان مقصود الش من قوله وقد صرح ان تصريح صاحب البداية في كتابه ان قرئ بصيغة المعلوم او تصريح العنوان قرئ

على صيغة المجهول بان المماثلة انما تثبت بالاشتراك من جميع الوجوه ينافي قوله فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه فانه يدل على ان الاشتراك بين الشيئين في بعض الوجوه كاف في مماثلتهما ووجه التوفيق ان المراد بالاشتراك في جميع الوجوه ثم به المماثلة هذا ويمكن ان يكون معنى قوله فلا يماثل بوجه من الوجوه المبالغة في نفي المماثلة يعني انه ليس لاثبات المماثلة وجه اصلا فيكون قوله وقد صرح بيانا وتأييدا لقوله لا يماثل والمعنى فلا يكون لاثبات المماثلة وجه اصلا والحال انه صرح بانه انما يثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف قوله يرد عليه انه يجوز اه يعني ان الظاهر ان المراد بالشيء الموجود وعلى ما هو المتفق بينهم فح يرد عليه انا لا نم انه لو خرج عن علمه شيء يلزم النقص والافتقار لجواز ان يكون بعض الاشياء مما يستحيل تعلق العلم به لعدم كونه قابلا له كذات الواجب مثلا عند من يقول بانه لا يعلم ذاته لان العلم يستدعي المغايرة بين العالم والمعلوم كما ان القدرة لا تتعلق بالممتنعات لعدم كونهما قابلة لها ولا يلزم النقص والافتقار وبما حررنا اندفع ما قال الفاضل الچلبي يرد عليه ان المراد شمول العلم بالنسبة الى جميع الموجودات فان الشيء عندنا الموجود وما ثبت عندنا قدرة الواجب وان جميع الموجودات صادرة بطريق الاختيار والايجاد بالاختيار يستدعي العلم السابق بالضرورة فلا نقض بالمادة التي اوردها المحشي لان كل ما يوجد يجب تعلق علمه به لان تعلق القدرة انما يستدعي العلم السابق بالامور الموجودة التي يتعلق بها القدرة اعني الممكنات دون الواجب هذا ولو حمل الشيء في عبارة المتن على ما يصح ان يعلم ويخبر عنه او الممكن لم يرد ما ذكر كما لا يخفى لكن لا يحصل الرد على الدهرية القائلين بعدم علم الله تع بذاته لانه غير داخل في الممكن وليس مما يصح تعلق العلم به عندهم ومما يجب ان يعلم ان عبارة المتن قاصرة عن اداء المقصود بالنسبة الى العلم ان حمل الشيء على الموجود او الممكن لان دائرة العلم اوسع مما ذكر لشموله الممتنع وتستلزم ان يكون الممتنعات متعلق القدرة ايض ان اريد ما يصح ان يعلم قوله لا يعلم الجزئيات يعني انه تع لا يعلم الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة او لا كالاجرام الفلكية على اشكالها من حيث انها جزئيات مانعة من فرض الاشتراك بين كثيرين لان ادراكهما على الوجه المذكور لا يمكن الا بالالات الجسمانية والله تع منزه عن ذلك بل يعلمها من حيث هي كليات غير مانعة من الشركة على ما هو شان كل ما يحصل بطريق التعقل وهذا كما يعلم المنجم بان في ساعة كذا خسوفا فانه قد يعلم الخسوف الجزئي لا على الوجه

الجزئي لان ما علم لا يمنع العقل بمجرد تصوره عن حمله على خسوفات متعددة وان كان
في الخارج لا يصدق الا على ذلك الخسوف بل لا بد في ذلك من المشاهدة والاحساس وهو انما يحصل
ذلك بعد ذلك الخسوف وهذا التعقل مستمر قبل وقوعه وبعده فحاصل مذهب الفلاسفة ان الله
تع يعلم الاشياء كلها بطريق التعقل لا بطريق التخيل والاحساس لفقدان الالة فلا يعزب عن
علمه تع مثقال ذرة في الارض ولا في السماء لكن لما كان علمه تعالى بطريق التعقل لم يكن ذلك العلم
مانعا عن وقوع الشركة ولا يلزم من ذلك ان لا يكون بعض الاشياء معلوما له تع عن ذلك بل
ما ندركه على وجه الاحساس والتخيل يدركه هو تع على وجه التعقل فالاختلاف في طريق الادراك
لا في المدرك هذا ما افاده العلامة الدواني في تصانيفه واليه اشار المحقق الطوسي في
شرح الاشارات والمشهور من مذهبهم انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة من حيث انها جزئيات
بل على الوجه الكلي واما الجزئيات الغير المتغيرة فيعلمها من حيث انها جزئيات ووجه بعض الافاضل
بان معناه انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة بخصوصية تغيرها بحسب الازمنة بانها واقعة الان
او غدا او امس فانه لو كان عالما كذلك فاما ان يتغير العلم بتغير المعلوم فيلزم تغير
(والجواب منع لزوم التغير بل التغير انما هو في التعلقات)
ذاته تع من صفة الى صفة وان لم يتغير يلزم الجهل بل يعلمها بحيث لا مدخل
للزمان بحسب الاوصاف الثلثة وهذا العلم يكون مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم *
بالكليات وتوضيحه انه تع لما لم يكن مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة على السواء
فليس بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن زمانيا
كان نسبته الى جميع الازمنة على السواء فليس بالقياس اليه بعضها ماضيا
وبعضها حاضرا وبعضها مستقبلا وكذا الامور الواقعة في الزمان فالموجودات
من الازل الى الابد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان وكائن وسيكون بل هي
دائما حاضرة عنده في اوقاتها بلا تغير اصلا فعلى هذا يكون قولهم انه لا يعلم الجزئيات راجعا
الى ان علمه تع ليس زمانيا هذا لكن قال الامام ان اللائق باصولهم انه تع لا يعلم
الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة اولا لما يلزم في الاول من تغير العلم وفي الثاني من الافتقار
الى الالة الجسمانية وبالجملة ليس مرادهم ما يتوهم البعض من ان علمه تع محيط *
بطبايع الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها واحوالها هذا خلاصة الكلام الملتقط
من فوائد علماء الكلام قوله منافي الايجاب هو القدرة اه يعني ان للقدرة معنيين
احدهما صحة الفعل والترك اي يصح منه الايجاد والترك وليس شيء منهما لازما لذاته

مطلب القدرة معنيان

بحيث يستحيل الانفكاك عنه تع والى هذا ذهب المليون وهو مناف الايجاب وثانيهما
(اي انفكاك الايجاد والترك)
ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وهذا المعنى متفق عليه بين الفريقين الا ان
الحكماء ذهبوا الى ان مشية الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم
وساير الصفات الكمالية زعما منهم ان تركه نقص فيستحيل انفكاكه عنه فمقدم الشرطية
الاولى واجب الصدق ومقدم الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان
في حقه تع اذ صدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها ولا ينافي كذبهما وهذا المعنى لا
ينافي الايجاب فان دوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافي الاختيار بالنسبة
الى ذاته كما ان العاقل ما دام عاقلا يغمض عينه كلما قرب ابرة من عينه لقصد الغير فيهما
من غير تخلف مع انه يفعل باختياره وامتناع ترك الاغماض بسبب كونه عاقلا بقصد الترك
لا ينافي الاختيار فما ظنك بمن يكون علمه عين ذاته قوله متفق عليه بين الفريقين قد يقال كون
القدرة بهذا المعنى متفقا عليه محل بحث لان مشية الله تع عندهم عبارة عن علمه تع بالاشياء
على النظام الاكمل على ما صرح به في شرح المواقف في بحث ارادة الواجب تع فمعنى قولهم ان شاء
فعل وان لم يشأ لم يفعل ان علم فعل وان لم يعلم لم يفعل ولما كان العلم لازما لذاته تع كان
طرف العلم لازما لذاته وهذا معنى ان مقدم الشرطية الاولى لازم له وعند المتكلمين عبارة عن
القصد فمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ان قصد فعل وان لم يقصد لم يفعل
ولما لم يكن تعلق القصد لازما لذاته لم يكن شيء من الطرفين لازما لذاته وهذا معنى عدم
لزوم الشرطية الاولى فلا يكون الاتفاق بين الفريقين الا في اللفظ قوله هذا انما يدل
على زيادة اه يعني ان مدلول المشتق ليس الا المفهوم الحدثي الذي هو من جملة النسب و
الاعتبارات كالعالمية والقادرية مثلا وصدق المشتق انما يدل على زيادة ذلك *
المفهوم الحدثي ولا كلام في زيادته على ذات الواجب انما الكلام والنزاع في زيادة حقيقة
ذلك المفهوم وما يصدق هو عليه على ذاته بمعنى انه كما ان في حقنا انكشاف الاشياء ليس
بمجرد ذواتنا بل يحتاج الى صفة زائدة هي العلم فهل في حق الواجب كذلك ام ذاته تع كاف
في ذلك الانكشاف ويترتب على ذاته البحت ما يترتب على صفة العلم فينا وكذا الحال
في ساير الصفات ولا شك ان ثبوت المشتق لا يدل على ذلك فمنشأ هذا الوجه
عدم الفرق بين مفهوم الشيء وحقيقته قوله ان اراد يعني ان اراد بان ثبوت المشتق
للشيء يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق له انه يقتضي ثبوت المأخذ في نفسه في الخارج
منفردا اراد

سيلكوتي على الخيالي صحيفه ١٧٨

قوله فعلم انهم ينفون العلم رأسا) اى لا صفة حقيقية ولا اعتبارية بناء على ان العلم عندهم ليس من مقولة الاضافة والا لسموا التعلق علما لا عالمية هذا واقول لعل مراد المعتزلة لا علم صفة زائدة وان كان له علم هو عين ذاته فلا يكون قولهم بمنزلة هذا اسود لا سواد له بل سواده اسود لا سواد زائدا عليه بل هو اسود بسواد هو عينه كما لا يخفى كلنبوى

لوازم
رون

اعم من الحقيقة لان
صلة في العقل سواء
نت الصورة عنه
وان الناطق المعروض
خارج فلا انطباق
ورة فالمفهوم
مثل شريك

حتى يثبت كون الصفات موجودة فلا نم ذلك ثم ان اتصاف ذاته تع بالواجب والموجود لا يقتضي وجود الوجوب والوجود اللذين هما مأخذهما في الخارج لانهما امران اعتباريان على ما حقق وان اراد انه يقتضي ثبوت المأخذ لموصوفه بمعنى ان صدق المشتق على الشيء يقتضي ان يكون ذلك الشيء متصفا بمأخذ الاشتقاق فمسلم لكن لا يتم غرضهم من اثبات وجود الصفات لجواز ان يكون ذلك المأخذ من الامور الاعتبارية ويجوز اتصاف الشيء بالامور الاعتبارية في الخارج اجاب عنه بعض الفضلاء بان المراد هو الثاني والملخص منه ان المعنى الذي دل على زيادته تلك الالفاظ قائم بذاته تعالى لا كما زعمه المعتزلة من انه متكلم بكلام هو قائم بغيره واما ثبوته في نفسه فلكون الاوصاف المذكورة من الامور العينية كالسواد والبياض ولما علم ثبوت مأخذ هذه الاوصاف بموصوفه وان الواجب ليس عالما وقادرا بذاته مثل كون الضوء مضيئا بذاته بحكم المقدمة السابقة علم بالضرورة ثبوته في نفسه فكما ان اتصاف الجسم بالسواد يدل على ثبوت السواد في الخارج اذ الوجود الرابطي في الامور العينية فرع الوجود العيني فكذا الحال فيما نحن فيه انتهى وفيه ان كون هذه الاوصاف من الامور العينية غير مسلم عند الخصم قيل ان الترديد المذكور في كلام المحشي قبيح اذ كلام الشارح نص في الثاني لا يحتمل الاول اصلا وفيه انه انما يتم لو كان الضمير المجرور في له متعين الرجوع الى الشيء لكنه يحتمل ان يكون راجعا اليه وان يكون راجعا الى المشتق فيحتمل كلام الشارح كلا الاحتمالين كما لا يخفى قوله وقد فرعوا اه تأييد لان غرضهم من ذلك اثبات كون الصفات موجودة قوله لعل مرادهم اه يعني لعل مراد المعتزلة من قولهم عالم لا علم له انه ليس العلم صفة حقيقية بل اضافة وتعلق مخصوص بين العالم والمعلوم بها تتميز الاشياء وتنكشف عنده فانه نفي العلم مطلقا حتى يكون بمنزلة قولنا اسود لا سواد له فح يكون راجعا الى ما ذهب اليه جمهور المتكلمين من انه تعلق مخصوص بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما قوله قلت يأباه يعني يأبى عن ان يكون المراد ما ذكر اثباتهم العالمية لذاته تع فانها ليست صفة حقيقية ايضا عندهم بل اضافة مخصوصة بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما على ما قال في المواقف من ان العالمية عندهم نفس تعلق الذات بالمعلومات فلو اثبتوا العلم بمعنى الاضافة لذاته تع لكان معنى العالمية الاتصاف بهذه الاضافة لا نفس الاضافة فعلم انهم ينفون العلم

ويجعلونه نفس الذات ويثبتون لذاته تعلقا بالمعلومات ويسمونه العالمية واعلم ان المراد بالعالمية ههنا على ما نقلنا عن المواقف وصرح به المحشي فيما بعد حيث قال هو اضافة التميز والانكشاف التي يسميها المعتزلة عالمية هو التعلق بين العالم والمعلوم ولم ينكره احد اذ لو انكره لزم عنه انكار كونه تع عالما واما العالمية التي هي حال فقد اثبتها ابو هاشم من المعتزلة والقاضي الباقلاني من الاشاعرة وقالا انها صفة لذات الواجب ليست موجودة ولا معدومة قائمة بموجود لها تعلق بالمعلومات وهي ليست بمرادة ههنا اذ هي ليست اضافة ولم يثبتها احد سواهما وبما ذكرنا ظهرف دما قال الفاضل المحشي ههنا فانه مبني على عدم الفرق بين المعنيين فانظر فيه وتأمل في توجيهه ان اثبات العالمية يأبى عما ذكر لان العالمية ايضا ليست صفة حقيقية له فلو كان المراد من قولهم لا علم له نفي كون العلم صفة حقيقية له فالعالمية ايضا كذلك فلا وجه لتخصيص العلم بالنفي بهذا المعنى دون العالمية لانهما متساوية الاقدام في ذلك تأمل تحرما صفا ودع ما كدر قوله وكذا قولهم عالم بالذات يعني يأبى ما ذكر قولهم عالم بالذات وهو ظاهر وقولهم علمه عين ذاته وعالميته زائدة حيث جعلوا العلم عين ذاته والعالمية التي هي تعلق مخصوص زائدة على ذاته اذ لو كان المراد انه ليس امرا حقيقيا زائدا على ذاته تع في الخارج والعالمية كذلك فلا وجه لجعلها زائدة حيث جعلوا العلم عين ذاته والعالمية التي هي تعلق مخصوص زائدة فعلم انهم ينفون العلم مطلقا ويجعلون العالمية معللة بذاته تع قوله فيه تأمل اه اي في دلالة صدور الافعال المتقنة على وجود صفة العلم التي هي مبدأ الانكشاف والتميز تأمل اذ الصدور على وجه الاتقان انما يدل على ان فاعلها متصف بالاضافة التي هي التميز والانكشاف وهي التي يسميها المعتزلة عالمية واما اتصاف فاعلها بصفة اخرى التي هي مبدأ لتلك الاضافة فلا ولذا قال صاحب المواقف انه لا حجة على ثبوت امر سوى الاضافة التي بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما قال المحقق الدواني في شرح العقائد العضدية اعلم ان مسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول التي يتعلق بها تكفير احد الطرفين وقد سمعت عن بعض الاصفياء انه قال عندي ان زيادة الصفات وعدمها وامثالهما لا تدرك الا بالكشف ومن اسند الى غير الكشف فانما يتراءى له ما كان غالبا على اعتقاده بحسب الفطرة الفكرية ولا ارى بأسا في اعتقاد احد

طرفي النفي والاثبات في هذه المسئلة قوله لهم ان يقولوا اي للقائلين بعينية الصفات ان يقولوا اتحاد المفهومين كمفهوم العلم والقدرة مثلا مح وهو ليس بلازم اذ لا نقول بان كونه قادرا عين كونه عالما بل نقول ان ما يصدق عليه القدرة اعني ذات الواجب تعالى يصدق عليه العلم فاللازم اتحاد الذاتين وهو ليس بمح اذ يجوز صدق المفهومات المتغايرة على ذات واحدة قوله لهم ان يقولوا يعني لهم ان يقولوا ان ما صدق عليه العلم وكذا سائر الصفات في شانه تع قائم بذاته لانه عين ذاته تع بخلاف ما يصدق عليه العلم في شاننا فانه غير قائم بذاته لكونه مغايرا لذواتنا ويجوز ان يكون للعلم افراد بعضها قائم بذاته وبعضها بغيره بان يكون مقولا بالتشكيك قوله اقتصر على الاول اي بيان نفي المغايرة بين الذات والصفات حيث قال لا هو ولا غيره ولم يقل ولا هي متغايرة قوله لكن اشار اه يعني اشار المص بنفي تعدد الذات مع الصفة القديمة بنفي التغاير بينهما الى ان التعدد فرع التغاير واذا كان التعدد فرع التغاير فعلم الجواب من لزوم تعدد الصفات القديمة ايضا اذ ليست متغايرة بعضها مع بعض كما انها ليست متغايرة للذات والفاضل المحشي قال اي اشار بقوله فلا يلزم تكثر القدماء وهو خبط اذ ليس في كلام المصنف قوله فلا يلزم تكثر القدماء وحمله على قول الشارح مما لا معنى له قوله ولان الغرض الاصلي عطف على قوله لان الجواب التام اي انما قال اشار لان المقصود الاصلي بيان حكم الصفات لا الجواب اولا مدخل لقوله لا هو في الجواب بل هو يتم بنفي المغايرة قوله ولك ان تحمل كلام المص يعني الشارح حمل كلام المص على انه لا يلزم التعدد مطلقا ولا تكثر القدماء فورد عليه الاعتراض الذي ذكره بقوله لقائل ان يمنع توقف التعدد على التغاير ولك ان تحمل كلامه على انه لا يلزم قدم غير الله تع وان كان يلزم التعدد ولا محذور في ذلك لعدم منافاته للتوحيد لان المنافي له تعدد القدماء المتغايرة وهو ليس بلازم فيكون عين ما ذكره الشارح بقوله والاولى ان يقال المستحيل الخ ولا يرد السؤال الذي ذكره بقوله لقائل ان يمنع لان ذلك السؤال انما يرد على تقدير نفي التعدد مطلقا نقل عنه وهذا الحمل موافق لما قاله بعض المحققين ان القديم اعم من الواجب لصدقه على صفات

الواجب ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة كما قاله الشارح في هذا المقام جوابا عن المعتزلة فافهم قوله وانما حمل الشارح اه اي انما حمل الشارح كلام المصنف على نفي التعدد دون نفي قدم الغير لان المشهور بين القوم هو نفي التعدد مطلقا وفي قول الشارح والاولى دون ان يقول والصواب اشارة الى ما ذكره المحشي قوله ان لزوم الكفر المعلوم كفر ايضا يعني كما ان التزام الكفر كفر كذلك لزوم الكفر المعلوم كفر لان لزوم الشيء مع العلم به التزام قوله ولذا قال في المواقف اه فان تقييده بقوله ولا يعلم به يدل بالمفهوم المخالف على انه ان علم به يكفر قوله ولا شك ان لزوم الذاتية للانتقال من اجلى البديهيات هذا انما يتم ان لو قالوا بالانتقال بالمعنى الحقيقي واما لو قالوا بالاشراق والتعلق على ما نقل عن بعض النصارى فلا فالعمدة في تكفيرهم ما ذكره بقوله على ان قوله تع وما من اله الا اله واحد يعني انهم انما كفروا لاثبات الآلهة الثلثة لا لانهم اثبتوا القدماء الثلثة ومعنى اثباتهم الآلهة الثلثة انهم سووا الثلثة في الرتبة واستحقاق العبادة على ما صرح به الشارح في بحث حذف المسند من شرح التلخيص لا انهم يثبتون وجوب الوجود لكل من الثلثة كيف وقد صرح في الالهيات المواقف انه لا مخالف في مسئلة توحيد واجب الوجود الا الثنوية دون الوثنية اي النصارى فما ذكره المحشي كانوا يقولون بآلهة وذوات ثلثة محل بحث اذ الاشتراك في الالوهية بمعنى استحقاق العبادة لا يدل على كونها ذوات مع انه لا حاجة اليه اذ القول بتعدد المعبود كاف في تكفيرهم فالصواب ترك قوله وذوات نقل عنه قال الامام الرازي فسر المتكلمون قول النصارى ثالث ثلثة بانهم يقولون باقنوم الاب وهو الذات واقنوم الابن وهو العلم واقنوم الروح وهو الحيوة وهذا الجواب مبني على هذا التفسير انتهى كلامه يعني الجواب المذكور بقوله وجوابه اه مبني على هذا التفسير واما لو فسر قول النصارى ان الله ثالث ثلثة بان الله ثالث الآلهة الثلثة الله والمسيح ومريم ويشهد عليه قوله تع أأنت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله فوجه تكفيرهم ظ لا كثرة عليه لقولهم بذوات ثلثة قوله وايضا ترتب الحكم اه يعني ان ترتب الحكم على المشتق يدل على ان ماخذ الاشتقاق علة لذلك الحكم كما في قوله تع السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فان ترتب حكم القطع على السارق والسارقة يدل على ان علة القطع السرقة فكذلك فيما نحن فيه ترتب الحكم

بالكفر على ما قالوا ان الله ثالث ثلثة يدل على ان علة كفرهم هو القول بانه ثالث ثلثة فان كان علة الحكم منحصرا في التزامه فتعين التزام الكفر منهم لانهم محكوم عليهم بالكفر قوله وعبارة الشرح تشير الى الاول آه اى ان لزوم الكفر المعلوم كفرا حيث قال لكن لزمهم ذلك قوله وبالاقنوم آه الاقنوم الاصل قال الجوهرى احسبها انها رومية وقيل انها يونانية وكانهم سموا الامور الثلثة اصولا لانها صفات منوط بها نظام العالم ووجوده اولانها اصول الالوهية قوله وقد يوجه بانه ميل آه قال في شرح المقاصد واقتصارهم على العلم والحيوة دون القدرة والسمع والبصر وغيرها جهالة اخرى وكانهم يجعلون القدرة راجعة الى الحيوة والسمع والبصر الى العلم انتهى وجه رجوع القدرة الى الحيوة ان الحيوة عبارة عن صحة العلم والقدرة لكن تخصيص الرجوع بالقدرة دون العلم جهالة اخرى والاولى ان يقال كانه ميل منهم الى نفى ما سوى العلم والحيوة قوله لكن لايلايمه قولهم بالقدماء آه وكذا لايلايمه انتقال اقنوم العلم الى عيسى عليه السلام لانه اذا كان عين الذات لامعنى لانتقاله قوله اذ لو قطع النظر عن الاتحاد فاربعة اعنى الذات والوجود والعلم والحيوة وان نظر الى اتحادها في الخارج فواحد اعنى الذات ويمكن ان يقال قولهم بالقدماء الثلثة باعتبار قطع النظر عن الاتحاد لكن ذات الواجب عندهم نفس الوجود ولذا عبر في بعض الكتب عن اقنوم الاب بالذات قال القاضى في تفسيره ويريدون بالاب الذات وبالابن العلم وبروح القدس الحيوة قوله العدد هو آه الكم هو العرض الذى يمكن لذاته ان يفرض فيه شئ غير شئ فان كان بين اجزائه حد مشترك اى ذو وضع يكون بداية لاحدهما ونهاية للآخر كالنقطة بين الخطين والخط بين السطحين والسطح بين الجسمين فهو متصل وان لم يكن بين اجزائه حد مشترك فهو منفصل وهو العدد مثلا اذا قسمت العشرة الى ستة واربعة كان انتهاء الستة من العشرة الى السادس وابتداء الاربعة من السابع لا من السادس ولا شك انه لا انفصال بهذا المعنى في الواحد فلا يكون عددا واخلا بل ليس كما اذ الوحدة تقتضى اللاقسمة ولذا قالوا انه من قبيل الكيف على انه يمكن منع كونه عرضا لانه من الامور الاعتبارية عند المحققين قوله ولذا فسره اى ولاجل ان الواحد ليس بكم منفصل والعدد هو الكم المنفصل فسروا العدد بما هو نصف مجموع حاشيتيه اى جانبيه احدهما جانب فوقه

والآخر جانب تحته فالواحد ليس بعدد اذ ليس له جانب تحته والاثنان عدد لانه نصف الاربعة التى هى مجموع جانبيه اعنى الواحد والثلثة وقس على ذلك قوله فكلام الشارح اى جعله الواحد من مراتب العدد اما على هذا المذهب او مبنى على التغليب يعنى اطلق اسم المراتب التى هى ما بعد الواحد على ما يشمله تغليبا للاكثر على الاقل قوله يرد عليه اى يرد على جعل الشارح بعض المراتب جزأ من البعض انهم اتفقوا على ان جميع مراتب الاعداد انواع متخالفة بالماهية مركبة من وحدات مبلغها تلك المرتبة مثلا العشرة عشر واحدات لا خمسان ولا ستة واربعة ولا سبعة وثلاثة الى غير ذلك لامكان تصور العشرة بكنهها مع الغفلة عن هذه الاعداد فانك اذا تصورت حقيقة كل واحد من وحداتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة وربما يستدل بان تركب العشرة من الاثنين والثمانية ليس باولى من تركبها من الثلثة والسبعة فان تركبت عن بعضها لزم الترجيح بلا مرجح وان تركبت عن الكل لزم استغناء الشئ عما هو ذاتى له لان كل واحد منها كاف في تقومها فيستغنى عما عداها اجاب بعض الفضلاء بان المراد بالجزء ما هو في حكم الجزء في عدم الانفكاك لكنه عبر عنه بالجزء مبالغة وترويجا او هو من قبيل اجراء الكلام على متفاهم العرف قوله وقد يجاب ايضا بان القديم آه يعنى منع الملازمة اى لا نم لزوم تعدد القدماء لان القديم ازلى قائم بنفسه غير محتاج الى الشئ والصفات غير قائمة بذواتها لاحتياجها الى الذات فلا تكون قديمة وان كانت ازلية والمراد بالازلى ما لا ابتداء لوجوده دون المعنى الاعم اعنى ما لا ابتداء له اصلا قوله ولو سلم منع لبطلان اللازم اى ولو سلم ان القديم ما لا ابتداء لوجوده سواء كان قائما بنفسه اولا فلا نم استحالته فان المستحيل تعدد القدماء بالقدم الذاتى وهو عدم الاحتياج الى الغير لاستلزامه تعدد الواجب بالذات وهو مناف للتوحيد دون القدماء المطلقة الشاملة للقديم الذاتى والزمانى المفسر بما لا يكون مسبوقا بالعدم لعدم استلزامه تعدد الواجب لذاته قوله ولايخفى انه لا يوافق آه لان القول بالقدم الذاتى والزمانى من مخترعات الفلاسفة المتفرع على كونه تع موجبا بالذات قوله قد سبق ما فيه اى قد سبق في الشرح ان القول بامكان الصفات ينافى قولهم ان كل ممكن حادث بمعنى انه مسبوق بالعدم ولايخفى عليك ان القول بمخالفة هذه الكلية انما هو من القول

بعدم امكانهما لانه يستلزم تعدد الواجب لذاته بخلاف انتقاض تلك الكلية و
لذا خصصه المحققون بان كل ممكن مسبوق بالقصد والاختيار فهو حادث وفي
عبارة الشارح اشعار بذلك حيث قال ولا استحالة في قدم الممكن اه قوله بقدم
المشيئة قالوا ان المشيئة صفة واحدة ازلية يتناول جميع ما شاء الله بها من
حيث انها تحدث والارادة حادثة متعددة بتعدد المراد كذا في شرح المقاصد
قوله وفسروه بالقدرة على التكلم قالوا التكلم المنتظم من الحروف المسموعة حادث ومع حدوثه
قائم بذاته تع وانه قولنا بعد تع لا كلامه وانما كلامه قدرته على التكلم وهو قديم وقوله
حادث لا محدث وفرقوا بينهما بان كل ماله ابتداء ان كان قائما بذاته فهو حادث
بالقدرة غير محدث وان كان مباينا للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة
كذا في شرح المقاصد قوله فالتفريع المذكور اه اي المذكور بقوله والصعوبة بهذا المقام
ذهب الكرامية الى نفي قدم الصفات غير ظاهر اذ لو كان ذهابهم الى نفي القدم لصعوبة
المقام لوجب نفي قدم الصفات مطلقا لان الصعوبة في اثبات البعض ايضا باق
فعلم ان نفيهم قدمها ليس لصعوبة هذا المقام بل لامر آخر وللفاضل المحشي والجلبي في
تصحيح التفريع كلام لا يرضى بسماعه الاذان الكريمة قوله قالوا اه اي بينوا صحة التفسير
المذكور بانه ماخوذ من العرف واللغة لانك اذا قلت ما في الدار غير زيد فقد صدقته
اذا لم يكن فيها شخص آخر مع انه ذو يد وقدرة فلو كان الجزء غير الكل والصفة
غير الموصوف لكنت كاذبا وحاصل الجواب ان المراد بالغير في قولنا غير
زيد غيره من افراد الانسان والالزم ان لا يغاير زيد ثوبه وامتعة الدار وهو
باطل قطعا قوله سواء كان بحسب الوجود اه اشارة الى بيان وجه تفسير الشارح
قوله بحيث يتصور وجود احدهما اه بقوله اي يمكن الانفكاك بينهما يعني انما
فسره به اشارة الى ان امكان الانفكاك اعم من ان يكون بحسب الوجود بان
يتصور وجود احدهما مع عدم الآخر او بحسب الحيز بان يتحيز احدهما في حيز لم يتحيز الآخر فيه
لا ما يوهمه قوله يتصور وجود احدهما مع عدم الآخر من اختصاص امكان الانفكاك
بحسب الوجود قوله فلا ينتقض اه لانه وان لم يمكن الانفكاك بحسب الوجود
لكونهما قديمين والعدم ينافي القدم على ما مر لكنه يمكن الانفكاك بينهما بحسب
الحيز ضرورة انهما لو وجدا يكونان متحيزين بحيزين قال بعض الفضلاء هذا النقض

انما يرد لو اريد بالامكان الامكان الوقوعي دون الذاتي اذ القدم ينافي الامكان
الوقوعي لا الذاتي انتهى كلامه اقول لو اريد بالامكان الامكان الذاتي يلزم ان يكون
الصفات غير الذات لانه يمكن ان يتصور وجود الذات مع عدمها بالامكان الذاتي
لكونها ممكنة على ما هو الحق ولو اريد بالامكان امكان الانفكاك من الجانبين يلزم المغايرة
بين الصفات بعضها مع بعض لامكان وجود بعضها بدون بعض آخر بحسب الذات
مع قطع النظر عن العلة قوله لكن يرد الالهان المفروضان وكذا المجردان المفروضان
كالعقول والنفوس اللذين اثبتهما الفلاسفة لانه لا يمكن الانفكاك بينهما في الوجود
لكونهما قديمين ولا في الحيز لعدم تحيزهما قوله فليتأمل وجه التأمل ان المراد بالانفكاك
الانفكاك بحسب الوجود والنقضان المذكوران مندفعان لعدم تحققهما
ومادة النقض يجب ان تكون متحققة لان الناقض مدع لا بد له من اثبات مادة
النقض ولا يكفيه مجرد الغرض البابة وما قاله الفاضل المحشي من ان النقض انما يرد
بالممكن لا بالممتنع ولا شك ان تعدد الاله ممتنع فلا يرد النقض بالالهين المفروضين
بخلاف الجسمين القديمين فانهما ممكنان نظرا الى ذاتهما فليس بشيء لانه على تقدير
تسليم كفاية امكان مادة النقض لا فرق في الالهين والجسمين القديمين في ان
وجود كل منهما ممتنع بالنظر الى الدليل عند المتكلمين وممكن بالنظر الى ذاتيهما مع قطع النظر
عما سواهما كما لا يخفى قوله لما كان عدم الانفكاك اه اي ان الشارح لما كان بصدد
بيان ان الصفات لا تغاير الذات وجب عليه بيان عدم الانفكاك بينهما بحسب
الحيز كما بين عدم الانفكاك بحسب الوجود ليتم البيان الا انه تركه لان عدم الانفكاك
بينهما بحسب الحيز كان ظاهرا ضرورة عدم كونهما متحيزين قوله والا فمجرد اه اي وان لم يكن
عدم التعرض لكونه ظاهرا فمجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود غير كاف لانتقاضه
بالجسمين القديمين على ما عرفت وقد عرفت ايضا في تحقيق قوله فليتأمل ان مجرد عدم الانفكاك بحسب
الوجود كاف والنقض المذكور غير وارد ولذا اكتفى الشارح به قوله فانهم قالوا
بمغايرة الجسمين القديمين لعدم تحقق الخ قال الآمدي ذهب الشيخ الاشعري وعامة الاصحاب الى ان من الصفات
منها ما هي عين الموصوف كالوجود ومنها ما هي غيره وهي كل صفة امكن مفارقتها عن
الموصوف كصفات الافعال من كونه خالقا ورازقا ومنها ما لا يقال لا عين ولا غير وهي
ما يمتنع انفكاكه عنه بوجه من الوجوه كالعلم والقدرة والارادة الى غير ذلك من الصفات

النقضية بعد تع بناء على ان المتغايرين موجودان يجوز الانفكاك بينهما بوجه من الوجوه
وعلى هذا فتلك الصفات النفسانية لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم يقل ان بعضها
عين الصفة الاخرى او غيرها كذا فى شرح المواقف وبما ذكرنا ظهر لك ان ما قال الفاضل
المحشى الظاهر انهم لم يقولوا بمغايرة الصفات المحدثة لموصوفها كلام لا يعبأ به قوله و
بهذا يظهر اه اى ومن عدم قولهم بعدم مغايرة الصفات المحدثة ظهر ان السند للاهم
السابق اعنى انه يقال فى اللغة والعرف ما فى الدار غير زيد مع انه ذو يد وقدرة ليس بصحيح
لانه يدل على ان الصفة المحدثة ايض لا تغاير الموصوف اذ قد اتصف زيد بالصفات
المحدثة من القدرة والعلم والحيوة والمشية وغيرها مع صدق ذلك الكلام قوله قد عرفت ان
المراد اه يعنى قد عرفت فى الحاشية السابقة ان تفسير الش قوله يمكن ان يقدر ويتصور وجود
احدهما مع عدم الاخر بقوله اى يمكن الانفكاك اشارة الى تعميم الانفكاك لا كما يفهم من تخصيصه
بالانفكاك فى الوجود فمقول المراد امكان الانفكاك من الجانبين ولا نقض بالعالم مع
الصانع لانه يجوز ان ينفك الصانع عن العالم فى الوجود اذ يمكن وجوده مع عدم العالم
وينفك العالم عن الصانع فى الحيز فان العالم متحيز فى حيزه وليس الصانع متحيزا فيه لاستحالة
التحيز على ذاته تع وكذا لا يرد الاشكال بالعرض مع المحل اذ ينفك المحل عن العرض فى الوجود
بان ينعدم العرض مع بقاء المحل وينفك العرض عن المحل فى الحيز فان حيز العرض
هو المحل وحيز المحل مكانه فما قاله الفاضل الجلبى ان النقض بالعرض مع المحل
باق ليس بشئ منشاؤه قلة التدبر قال بعض الفضلاء رد هذا الجواب بان هذا
لا يستقيم على ما هو المقرر المحقق عندهم من ان كلمة او فى التعريف للتقسيم دون الترديد
وحاصله ان المراد باو ان قسما من المحدود حده هذا وقسما اخر حده هذا فالمعنى
ح ان قسما من المتغايرين حده ما يمكن الانفكاك بينهما من الجانبين فى
الوجود وقسما منهما ما يمكن الانفكاك من الجانبين فى الحيز فيرد الاشكال على ما ارتضاه
اقول هذا انما يرد ان لو كان التعميم مستفادا من كلمة او وليس كذلك كيف
وهو غير مذكور فى تعريف الش بل هو مستفاد من ذكر لفظ الانفكاك فى
التعريف غير مقيد بقيد فى الوجود او فى الحيز حيث قال اى يمكن الانفكاك بينهما*
فالمعنى الغيران ما يمكن الانفكاك بينهما اى فرد كان من الانفكاك نعم لا يتم الجواب
الذى ذكره المحشى اذا اخذ كلمة او فى التعريف كما قال بعضهم الغيران ما يمكن الانفكاك

بينهما فى الوجود او فى الحيز اذ لا يمكن التعميم ح لان كلمة او للتقسيم لا للترديد تأمل
قوله ثم يرد الاشكال اه اى يرد الاشكال بالعالم مع الصانع لو اريد الانفكاك
من الجانبين على من قال الغيران ما يمكن انفكاكهما فى عدم او فى حيز لعدم امكان
انفكاك الصانع عن العالم فى العدم لاستحالة عدمه تع ولا فى الحيز ايض لامتناع
تحيزه وان كان يمكن انفكاك العالم فى العدم والحيز جميعا قوله ان قلت لعلهم
ارادوا اه يعنى لعل مرادهم بجواز الانفكاك جواز ان لا يكون احدهما قائما بالاخر
او قائما بمحله وان لا يكون متقوما وحاصلا به فلا يكون الصفات مغايرة للذات
لامتناع ان لا يكون الصفات قائمة بذاته تع ولا الصفات مغايرة بعضها مع
بعض لعدم جواز ان لا يكون بعضها قائما بمحل البعض الاخر ولا الجزء بالنسبة
الى الكل لامتناع ان لا يكون الكل متقوما به ولا ينتقض بالعالم مع الصانع لان
العالم غير قائم بالصانع ولا بمحله ولا متقوم به لامتناع ان يكون الصانع
محلا للعالم او محلا لمحله او جزءا لشئ وكذا لا يرد النقض بالعرض بالنسبة الى المحل
لانه يجوز ان لا يقوم العرض بالمحل بان ينعدم مع بقاء محله فيكونان غيرين قوله
قلت مثله اه حاصله ان لفظ امكان الانفكاك لا يدل على المذكور وحمل هذا التفسير
وتخصيص مأخوذ من خارج لاخراج مواد النقض فعلى هذا يجوز تخصيص كل
تعريف اعم وتعميم كل تعريف اخص لاجل تحصيل المساواة وهو فاسد
كما لا يخفى قوله على انه يرد اه اى مع كونه مما لا يلتفت اليه غير صحيح فى نفسه لانه يرد
عليه التشخص فانه على تقدير ان يكون موجودا غير محله مع عدم جواز ان لا يكون محله
متقوما به وكذا الاعراض اللازمة على تقدير وجودها لا يجوز ان لا تكون قائمة بمحلها مع
كونها مغايرة له بالاتفاق وانما قلنا على تقدير وجودها لان الاعراض اللازمة غير موجودة
عند الشيخ الاشعرى ضرورة ان العرض لا يبقى زمانين وقيل فى توجيه قوله على انه يرد*
عليه التشخص بانه يجوز ان لا يكون قائما بمحله مع انه غير محله بالاتفاق وفيه
انه ح داخل فى الاعراض اللازمة فلا وجه لافراده بالذكر هذا الكن يرد على كلام
المحشى ان مادة النقض لا بد ان يكون موجودة وعلى تقدير وجودها انهم ان يقولوا ان
التشخص والاعراض اللازمة لا تكون مغايرة للتشخص ولمحلها قوله على يرد عليه بان
الكلام اه يعنى انه لا يجوز وجود الذات بدون الصفة لانهم صرحوا بان الكلام بعدم

المغايرة انما هو في الصفات اللازمة على ما صرح به فيما سبق من نقل الآمدي بل القديمة
على ما ذكره الشارح وهذا الاضراب انما هو باعتبار كون القديمة اخص من اللازمة
من حيث المفهوم والا فمن حيث الصدق متلازمان ضرورة انه لا لازم سوى
صفات الواجب بناء على تجدد الاعراض ولا يوجد الذات بدونها لانها *
للزومها وقدمها يمتنع انفكاكهما عن الذات قال بعض الفضلاء ان المراد بالصفات
المحدثة ولعل هذا على ما هو المشهور من مذهب الشيخ من ان كل صفة لا يغاير الموصوف
كالجزء مع الكل انتهى كلامه فيه ان الشارح قد صرح في صدر الدرس بان الكلام
في الصفات القديمة حيث قال بخلاف الصفات المحدثة فالمناسب ان يورد
الاعتراض موافقا لما قرره اولا على ان ما ذكره من عدم مغايرة الصفات المحدثة
لم ينقل عن الشيخ الاشعري وان كان الدليل يقتضيه كيف وهو مخالف لما تقرر عنده من تجدد
الاعراض اذ يتحقق ح الانفكاك من جانب الموصوف بحسب الوجود ومن جانب
الصفة بحسب الحيز قوله ومرادهم الخ جواب سؤال تقريره ان انفكاك الصفات اللازمة
بل القديمة عن الذات ممكن بالقياس الى ذاتيهما وان منع لزومهما وقدمهما عن الانفكاك
والامتناع بالغير لا ينافي الامكان الذاتي وحاصل الدفع ان المراد بامكان الانفكاك
جواز انفكاك احدهما عن الآخر جوازا مانعا عن وقوع ذلك الانفكاك اعني الامكان *
الوقوعي وهو ههنا منتف لان اللزوم والقدم مانع عن وقوعه فلا يكفي مجرد الامكان
بحسب الذات نقل عنه اقول ان لم يكن مجرد الامكان كافيا في التغاير لزم ان لا يكون
الذات مغايرا للعرض اللازم والقوشجي في جوابه ان المراد بالانفكاك كما عرفت اعم سواء
كان بحسب الوجود او بحسب الحيز فافهم انتهى كلامه يعني ان العرض اللازم مغاير للمحل لتحقق
الانفكاك بينهما من جانب واحد في الحيز لان حيز المحل مغاير لحيز العرض كما لا يخفى قوله
لان الكليين الخ بيان للقرينة الدالة على ان المراد العرض والمحل الجزئيان يعني ان
الكلام في التغاير وهما لا يكونان الا موجودين فهذا قرينة على ان المراد العرض والمحل
الجزئيان لان الكليين غير موجودين في الخارج قوله وعدم تصور هذا العرض الخ لان العرض
الجزئي من جملة مشخصاته المحل الخاص فلا يمكن تصوره من حيث كونه جزئيا بدون محله قوله
وبه يظهر الخ اي باعتبار ان وصف الاضافة يستلزم ان لا يكون بين العلة والمعلول
تغاير يظهر خلل ما ذكره بقوله والعالم قد يتصور الخ لان تصور العالم بدون الصانع

من حيث كونه معلولا له مح لانه يستلزم تصور احد المتضايفين بدون الآخر وتصوره
بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن وصف الاضافة غير مفيد في كونه مغايرا للصانع
لان وصف الاضافة معتبر على ما اعترف به الشارح اقول الجواب عن النقض بالعالم
مع الصانع على تقدير ارادة صحة الانفكاك عن الجانبين قد تم بقوله المراد امكان
تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولا يخفى انه على ذلك التقدير لا يرد النقض
بالجزء مع الكل والصفة مع الذات بل هو على تقدير ارادة الانفكاك من احد
الجانبين فاعتبار وصف الاضافة انما هو جواب على تقدير اختيار الشق الثاني الا ان
عبارة الشارح حيث عبر عن الجواب الثاني بقوله بخلاف الجزء مع الكل ناقصة عن اداء
المقصود وموهمة بانه من تتمة الجواب السابق يدل على ما قلنا قول الشارح في الجواب
ولو اعتبر وصف الاضافة حيث فصله عما قبله فان ما قبله رد للجواب الاول
وقوله ولو اعتبر الخ رد للجواب الثاني المشار اليه بقوله بخلاف الجزء مع الكل
وبما ذكرنا علمت انه لا يظهر من اعتبار وصف الاضافة خلل في قول الشارح
والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب الخ لانه جواب مستقل لا دخل لاعتبار *
الاضافة فيه تأمل قال الفاضل المحشي انت خبير بان وصف الاضافة في صورة
العالم بالنسبة الى الصانع كان فرضيا تقديريا قبل اقامة البرهان فكان الكلام
ههنا مبنيا على ان تصور العالم موجودا مع قطع النظر عن اعتبار وصف العلية
والمعلولية فان العلية والمعلولية غير ظاهرة بخلاف وصف الاضافة في صورة الكل
والجزء والعلية والمعلولية ونحو ذلك فان وصف الاضافة محقق لا فرضي فكان
ابطال الشارح هناك مبنيا على اعتبار وصف الاضافة بالفعل لا على قطع النظر
عنه فلا اشكال انتهى كلامه اقول كثيرا ما يصدق بوجود الكل ثم يطلب بالبرهان وجود
الجزء لخفاء كونه جزءا فوصف الاضافة فيه ايضا فرضي قبل اقامة البرهان فالفرق
المذكور غير بين قوله لكن يرد ان مجرد التغاير الخ اجيب عنه بان ما هو المفهوم من
عبارة الشارح ان التغاير بحسب المفهوم شرط لافادة الحمل وانه لا يفيد بدونه لا انه كاف
فيه ويمكن ان يقال معنى التغاير في المفهوم ان يكون مفهوم المحمول امرا زائدا على ما يفهم
من الموضوع فالنقض بالمثال المذكور غير وارد لكون مفهوم المحمول جزءا من مفهوم
الموضوع تأمل واعلم ان تفسير الحمل بالاتحاد في الهوية والتغاير في المفهوم لا يصح في العدميات

فقيل شرط الحمل الاتحاد وذاتا بمعنى ان ماصدقا عليه ذات واحدة والتحقيق ماذكره في حواشي شرح التجريد بان الحمل في الذاتيات هو الاتحاد وفي العرضيات هو الاتصاف كذا قيل قوله بدل ان النافية وانه تصحيف فصل وقع في عامة نسخ الحواشي بدل ان النافية فعلى هذا قوله فصل بالضاد المعجمة ومعناه ح انه تصحيف فاضل اي زائد لا فائدة فيه ويؤيده ما نقل عنه من تمثيل ان النافية حيث قال في قوله تع ان كل نفس لما عليها حافظ لان لما بمعنى الاستثناء لدخوله على الاسم تم كلامه وفي بعض النسخ بدل ان النافية باللام المتصلة مع النون وقوله فصل بالصاد المهملة فمعناه انه تصحيف وتغيير بسبب فصل لامها عن النون ح وفي بعض النسخ تصحيف محل قوله اذ لا يمكن عطفه اه مثل ان يقال انه معطوف على قوله لصار بحسب المعنى اذ مآله لو كان الواحد غيرها يلزم ان يكون الواحد غير نفسه وان يكون العشرة بدونه او معطوف على ضمير كان على ما وقع في بعض نسخ الشرح بدل لفظ صار فيكون المعنى لكان كون العشرة بدونه وكل ذلك تعسف وتكلف نقل عنه اي بتقدير ان يقال ولزم ان يكون العشرة بدونه وعلى هذا يكون معطوفا على قوله لصار وعلى تقدير ان النافية يكون معطوفا على قوله لانه من العشرة وح لا يرد النقض باللازم لانه لا يصدق عليه انه بعض من الملزوم فلا يرد النقض به على الدليل قوله وينتقض ايض اه اي مع كونه محتاجا الى التكلف ينتقض باللازم فان اللازم غير الملزوم عند المعتزلة مع جريان الدليل المذكور فيه بان يقال لو كان اللازم غير الملزوم لزم ان يكون الملزوم بدونه وانه محال فيلزم ان لا يكون اللازم غيرا ويمكن ان يقرر النقض التفصيلي بان يقال لا نم انه لو كان الواحد غير العشرة يلزم ان يكون العشرة بدونه فان اللازم غير الملزوم عندهم مع انه لا يكون الملزوم بدونه قوله لا يقتضي النفية اي العينية حتى يلزم من مغايرة الشيء له مغايرته لنفسه ولا يخفى عليك ان لزوم مغايرة الواحد لنفسه غير موقوف على ان كونه جزأ من العشرة وعدم تحققها بدونه يستلزم النفية فلو كان مغايرا لها يلزم مغايرته لنفسه بل يتم بمجرد بيان ان ليس العشرة مغايرة له سواء كانت نفسه اولا اذ يكفي ان يقال انه من العشرة وهي لا تكون بدونه فلا تكون العشرة مغايرة له فلو كان الواحد مغايرا لها يلزم مغايرته لنفسه لان المغاير للشيء مغاير لما ليس غيره اولو كان عينه يلزم اتصافه بالغيرية واللاغيرية بالنسبة الى شيء واحد فالصواب ان يقال في توجيه النظر اذ كون الشيء من الشيء وعدم تحققه بدونه لا يقتضي عدم المغايرة

بينهما قوله وبالجملة مغايرة اه فلا يلزم من مغايرة الواحد للعشرة مغايرة يد زيد له مغايرته لنفسه ع قوله فان للعلم تعلقات اه حاصله ان تعلقات علمه تع على نوعين تعلقات في الازل من غير ان يكون مقيدا بالزمان شاملة لجميع ما يمكن تعلق العلم به من الازليات والمتجددات لكن تعلقاته الازلية بالمتجددات باعتبار انها ستتجدد اي من غير ان يكون مقيدا بالزمان بل على وجه كلي كما يتعلق بالامور الكلية الغير المتجددة على ما م تحقيقه وهذه التعلقات قديمة غير متناهية بالفعل ضرورة عدم تناهي متعلقاتها اعني جميع ما يمكن ان يعلم من الامور الازلية والمتجددة لشموله الممكن والممتنع والواجب وتعلقات فيما لا يزال ومخصصة بالمتجددات باعتبار انها متجددات في زمان الحال والاستقبال وهذه التعلقات حادثة متناهية بالفعل ضرورة حدوث متعلقاتها وتناهيها سواء كانت مجتمعة او متعاقبة في الوجود لان كل ما هو موجود متناه ولا يلزم من تغير المتجددات بحسب تجدد الازمان وتبدلها تبدل ذات الواجب من صفة الى صفة على ما زعمت الفلاسفة لان ذلك لا يوجب تغيرا في صفة العلم بل في تعلقاتها التي هي امور اضافية ولا ضير فيه هذا ما ذهب عليه الجمهور وذهب بعض المحققين الى ان علمه تع بالمتجددات بانها وجدت والعلم بانها ستوجد واحد فلا حاجة الى اثبات تعلق حادث لعلمه تع بالمتجددات باعتبار وجودها فان من علم ان زيدا سيدخل الدار غدا فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم انه دخل الدار الآن اذا كان علمه هذا مستمرا بلا غفلة مزيلة له وانما يحتاج احدنا الى علم آخر متجدد فيعلم انه دخل الآن بطريان الغفلة عن الاول والباري تع يمتنع عليه الغفلة فيكون علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد وانما قال متناهية بالفعل لان تلك التعلقات غير متناهية بالقوة بمعنى انها لا تنتهي الى حد لا يتصور فوقه تعلق آخر لان متعلقاته ايض غير متناهية بهذا المعنى على ما م في تحقيق ان مقدوراته تع غير متناهية وبما قررنا لك اندفع ما قاله الفاضل المحشي من ان المتجددات سواء اخذت باعتبار انها ستتجدد او باعتبار انها وجدت الآن او قبل متناهية ببرهان التطبيق فيكون تعلقات العلم بذلك ايض متناهية سواء كانت التعلقات ازلية او متجددة اذ ليس معنى قوله للعلم تعلقات قديمة غير متناهية بالفعل بالنسبة الى الازليات والمتجددات ان للعلم تعلقات غير متناهية بالنسبة الى كل واحد من الازليات والمتجددات حتى يجري ما ذكر بل معناه ان تعلقاته غير متناهية بالنسبة الى مجموع الازليات والمتجددات

ولا شك ان مجموع الازليات والمتجددات غير متناهية كما لا يخفى قوله بجعلها ممكن الوجود
آه يعني ان القدرة صفة تجعل المقدورات ممكن الوجود اي الصدور من الفاعل بمعنى
انها صفة بها يمكن التأثير والايجاد من الفاعل لا بمعنى انها تجعل المقدورات ممكنة
الوجود في نفسها لان الامكان بمعنى استواء الطرفين بالنسبة الى ذاته امر ذاتي للممكن تعلق
القدرة به يقال هذا مقدور لانه ممكن وذلك ليس بمقدور لانه ممتنع او واجب
فلا يصح ان يكون اثرا للقدرة ومحصول الكلام ان المتكلمين افترقوا فرقتين منهم اثبت
التكوين صفة مغايرة للقدرة والارادة ومنهم المصنف ومنهم من نفاه فمن اثبت
التكوين قال ان القدرة صفة من شانها صحة التأثير والايجاد من الفاعل والتكوين صفة
من شانها الايجاد بالفعل بمعنى ان الممكن الذي تعلقت القدرة به في الازل وصح صدوره عنه
اذا ترجح بالارادة احد جانبيه تعلق التكوين بايجاده فوجد فعلى هذا متعلقات القدرة كلها
قديمة غير متناهية بالفعل لان الممكنات التي يصح صدورها من الواجب غير متناهية والنافون
للتكوين قالوا ان القدرة صفة من شانها الايجاد واما صحة الصدور فهو امر لازم
لامكانها الذاتي لانه اذا كان الطرفان متساويين صلح كون كل منهما اثرا للفاعل
فلا يحتاج صحة الصدور الى مخصص انما المحتاج اليه صدور احدهما بعينه من الفاعل الى المخصص وهو
الارادة فلا حاجة الى اثبات التكوين ثم هؤلاء افترقوا فرقتين فقال بعضهم ان القدرة متعلقة
في الازل بايجاد المقدورات لكن الارادة اذا تعلقت وجد المقدور فيما لا يزال فالقدرة و
تعلقاتها كلها قديمة عندهم ولا حاجة في حدوث الممكنات الى امر آخر فعندهم تكون مقدورات
الله تع غير متناهية بالفعل ضرورة ان ما يوجد فيما لا يزال غير متناهية بالقوة وقال
بعضهم انها متعلقة فيما لا يزال بايجاد المقدورات بمعنى ان الارادة اذا رجحت احد طرفي
الممكن تعلقت القدرة بايجاده فوجد فعلى هذا تعلقات القدرة حادثة بحسب تجدد
المقدورات فعندهم مقدوراته تع متناهية بالفعل ضرورة تناهي الموجودات
غير متناهية بالقوة اذ لا تنتهي الى حد لا يتصور فوقه تعلق القدرة هذا محصول كلام
المحشي والاولى ان يقول على مذهب نافي التكوين ان للقدرة تعلقين احدهما ازلي
به يصح صدور الممكنات عن الفاعل وتلك التعلقات قديمة غير متناهية بالفعل لعدم
تناهي الممكنات والتعلق الثاني حادث به يوجد المقدورات وهي التعلقات
الحادثة بعد تعلق الارادة بترجيح احد جانبيه وهذه التعلقات متناهية بالفعل غير متناهية

بالقوة كما هو متعلقاتها قوله فذكرها للتنبيه على الترادف قيل الاولى ح ذكرها متصلة
بالقدرة قوله او على صحة الاطلاق آه يعني ان ذكر القوة للتنبيه على انه يصح اطلاقها على الله
تع بمعنى انه يصح ان يقال ان القوة صفة له تع لا بمعنى انه يصح اطلاق القوي *
المشتق منه عليه تع فلا يرد ما قال الفاضل المحشي ان كون الماخذ صفة الله تع
لا يدل على صحة اطلاق المشتق على الله فان الاطلاق موقوف على الاذن الشرعي
الا يرى ان الاستواء والوجه واليد والقدم صفة له تع مع عدم صحة اطلاق المستوي
وغير ذلك عليه تع عندنا قوله وهما صفتان غير العلم اي هما صفتان زائدتان على الذات
تنكشف بهما المسموعات والمبصرات كما ينكشف لنا باحدى هاتين الصفتين من غير
ان يكون على سبيل الانطباع ووصول الهواء ومغايرتان للعلم فانا اذا علمنا علما جليا
بشيء ثم ابصرناه او سمعناه نجد بالبديهة فرقا بين الحالتين ونعلم بالضرورة ان
الحالة الثانية مشتملة على امر زائد مع العلم فيهما فذلك الزائد هو الابصار قوله عند
الاشاعرة والجمهور من المعتزلة والكرامية قال في شرح المقاصد الا ان ذلك ليس
بلازم على قاعدة الشيخ الاشعري في الاحساس من انه علم بالمحسوس لجواز ان يكون
مرجعهما الى صفة العلم ويكون السمع علما بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات
انتهى كلامه وانما اثبت صفتين زائدتين لان القران والاحاديث مملوة به مع
انه يمكن اتصافه تعالى به فلا حاجة الى التأويل قوله واولهما غيرهم آه اي فلاسفة الاسلام
والكعبي وابو الحسين البصري بالعلم بالمسموعات والمبصرات من حيث تعلقه
على وجه يكون سببا للانكشاف التام الذي يكون لنا بعد استعمالنا تينك الحاستين
وحاصل كلامهم ان للعلم بالنسبة الى المسموعات والمبصرات تعلقين تعلق
ازلي به ينكشفان انكشافا تاما شبيها بالانكشاف التعقلي الذي يكون لنا بعد استعمال
العاقلة وتعلق آخر حادث يحصل بعد حدوثهما به ينكشفان انكشافا جليا
شبيها بالانكشاف التخيلي الذي يكون لنا بعد استعمال الحاستين المذكورتين
فهو باعتبار هذين التعلقين يسمى بالسمع والبصر قوله فح يرد ان يقال العلم آه لان
للعلم به تعلقا ثانيا يحدث بحدوثهما قوله ومن تمسك به آه اي ومن تمسك باثبات الصفتين
المتغايرتين للعلم يلزم ان يقول بالذوق والشم واللمس في ذاته تع ضرورة ان العلم
بالمذوقات والمشمومات والملموسات يكون قبل وجودها والذوق والشم واللمس

انما يكون بعد وجودها فيكون هذه الصفات مغايرة للعلم في ذاته تع فلا يتجه الصفات
عنده في السبع قال السيد الشريف في شرح المواقف وانما لم يوصف بالشم والذوق
واللمس لعدم ورود النقل بها قال بعض المحققين الاولى ان يقال لما ورد النقل
بهما امنا بذلك وعرفنا لا يكونان بالآلتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف
على حقيقتهما قوله عند من لا يقول بالتكوين اه نقل عنه وايض لا يصح على مذهب من
لا يقول بالتكوين مطلقا بل على الآخرين منهم كما مر آنفا قوله اعترض عليه اه حاصله
ان الارادة التي من شانها التخصيص عند التعلق ان تساوى نسبتها الى التعلقين
اعني تعلق الفعل والترك يحتاج الى مخصص آخر والا يلزم الترجيح بلا مرجح وينقل
الكلام الى ذلك المخصص فيلزم التسلسل او الدور وان لم يتساو بل من شانها التعلق
بجانب واحد لذاته يلزم الايجاب ونفي الاختيار بمعنى صحة الفعل والترك الذي
اثبته الشيخ الاشعري ضرورة ان احد الطرفين لازم الارادة والارادة لازم الذات
فيكون احد الطرفين لازم الذات وان كان بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل
متحققا لا يقال لم لا يجوز ان يكون للارادة ~~مخصص آخر~~ نوع خصوصية باحد
التعلقين ولا ينتهي تلك الخصوصية الى حد الوجوب فلا يلزم الايجاب ولا التسلسل
لانا نقول ان الخصوصية ما لم تنته الى حد الوجوب لا يكون مخصصا للوقوع لانه اذا صار
الوقوع بسبب تلك الخصوصية اولى بلا وجوب وكان كافيا في وقوعه فلنفرض
وقوعه بها في وقت والعدم في وقت آخر فان لم يكن اختصاص احد الوقتين بالوقوع
لمرجح يلزم الترجيح بلا مرجح وان كان لمرجح لا تكون تلك الخصوصية كافية بل نقول اذا
لم يكن الاولوية واصلة الى حد الوجوب يلزم ترجيح المرجوح لانه مع وجود تلك الاولوية
لاحد الطرفين يجوز وقوع الطرف الآخر لعدم انتهائها الى حد الوجوب فاذا فرض وقوع
الطرف الآخر مع وجود الاولوية لاحد الطرفين يلزم ترجيح المرجوح ولذا قالوا في تعريف
الارادة صفة توجب تخصيص احد المقدورين ولم يقولوا صفة ترجح احد المقدورين
وقالوا ان المعلول ما لم يجب وجوده عن العلة لم يوجد قوله لا يقال الارادة صفة اه
جواب عن الاعتراض حاصله انا نختار الشق الاول ولا نم لزوم الاحتياج الى مخصص آخر فان
الارادة صفة من شانها ومقتضى ذاتها انها اذا تعلقت يصح صدور الفعل وتركه عن الفاعل
من غير احتياج الى مخصص آخر فيجوز تخصيصه للمساوي بل للمرجوح قوله لانا نقول الكلام

في وجود تلك الصفة اه يعني لا نم وجود الصفة التي من شانها صحة الفعل والترك
من غير مخصص بل هو ممتنع لاستلزامه المح الذي هو ترجيح احد المتساويين بلا مرجح *
وقد اجيب عنه بان اللازم هو ترجيح احد المتساويين اي ايجاده من غير مرجح اي من غير سبب
وداع الى ايجاده وهو ليس بمحال بل هو واقع فان الهارب من السبع اذا عن له طريقان
متساويان فانه يختار احدهما من غير داع وباعث عليه وكذا العطشان اذا كان
عنده قدحان من ماء متساويان من جميع الوجوه والجائع اذا كان عنده رغيفان متساويان
من جميع الوجوه وانما المح هو ترجح احد المتساويين اي وقوع احدهما من غير مرجح اي موقع
وموجد وهو غير لازم من كون الارادة مرجحة كما لا يخفى وانت خبير بان هذا الجواب لا يجدي
نفعا لانه ح يجوز ان يكون تخصيص احد المقدورين بالوقوع في وقت معين من القدرة
لاستواء نسبتها الى الطرفين والا وقد تم ما يستلزم الترجيح بلا مرجح لا الترجح بلا مرجح اذ المرجح
الموجد هو الذات وهو موجود والفرق بان القدرة مرجحة يستلزم الترجيح بلا مرجح دون الارادة
مشكل على انا نقول قد صرح السيد في شرح المواقف في بحث الامكان ان الترجيح بلا مرجح يستلزم الترجح
بلا مرجح هذا ولا مخلص عن هذا الايراد الا بان يقال ان تعلق الارادة بترجيح احد الطرفين محتاج
الى تعلق آخر مخصص له وهكذا الى ما لا نهاية له والتعلقات امور اعتبارية لا يجري فيهما
برهان التطبيق فالتسلسل فيها ليس بمح وفيه تامل قوله وتحقيقه اي تحقيق ان العلم غير الصفة التي
ترجح احد المقدورين بالوقوع انه لو كان عينها فلا يخلو اما ان يكون مرجح احد الطرفين العلم بنفس
حقيقة المقدور او العلم بوقوعه ووجوده في الخارج وكل منهما لا يصير مخصصا اما الاول فلانه عام
شامل للواقع وغيره فانه تع يعلم الممكن والممتنع والواجب فلا يكون مخصصا له وهو ظ واما الثاني
فلان العلم بوقوع الشيء فرع وتابع لكونه مما يقع في الحال او في الاستقبال فان المعلوم هو الاصل
والعلم صورة له وظل وحكاية عنه سواء كان مقدما عليه وهو الفعلي او مؤخرا عنه وهو الانفعالي
والصورة والحكاية عن الشيء فرع ذلك الشيء حتى لو لم يكن ذلك الشيء بتلك الحيثية التي
تعلق به العلم لا يكون علما بل جهلا واذا كان العلم بوقوع الشيء فرع كون الشيء مما يقع فلا
يكون عين الارادة التي كون الشيء مما يقع فرع وتابع له وبما حررنا لك اندفع ما قيل
ان كون العلم تصورا او تصديقا انما يتم في العلم الحصولي وعلمه تع حضوري اذ
ليس المراد بالتصور والتصديق ما هو قسمان للعلم الحصولي اعني الصورة الحاصلة بدون
الحكم او مع الحكم بل العلم بنفس حقيقة الشيء والعلم بوقوعه سواء كان حصوليا او حضوريا
ووجوده في الخارج

واندفع ايضا ما قيل انا لا نم ان التصديق فرع الوقوع وانما يكون كذلك لو كان الزمان الماضي معتبرا في القضية المصدق بها اما اذا كانت القضية ممكنة عامة او مطلقة عامة او مقيدة بالزمان المستقبل فلا يكون التصديق بها فرع وقوعها لان التصديق على هذا التقدير وان لم يكن فرعا للوقوع بمعنى تأخره عنه في الوجود لكنه فرع له بالمعنى الذي ذكرناه اعني كونه ظلا وحكاية عنها وهذا القدر كاف لعدم كونه مرجحا لوقوعه كما لا يخفى على ذوي الافهام. بقي ههنا بحث وهو ما ذكره صاحب نقد المحصل ان هذا مخالف لما تقرر عندهم من ان ما علم الله وقوعه يجب ان يقع تأمل قوله وبه يندفع قول الحكماء اي بما ذكرنا من ان العلم بالوقوع سواء كان متقدما عليه او متأخرا عنه اندفع ما قال الحكماء ان العلم التابع لوجود الاشياء هو العلم الانفعالي الذي يكون مستفادا من الوجود الخارجي كعلمنا بالسماء والارض دون العلم الفعلي الذي يكون الوجود الخارجي مستفادا منه كما نتصور ولا السرير ثم نحصله وعلمه تع من قبيل الفعلي اذ هو يعلم الاشياء كما هي قبل ان توجد فلا يكون تابعا فيجوز ان يكون مرجحا لوقوع الاشياء في اوقاتها وانما قلنا انه يندفع لانهم ان ارادوا به انه ليس ظلا وحكاية عنه وهو باطل وان ارادوا انه ليس بتابع في الوجود الخارجي والتحقق لانه مقدم عليه فهو مسلم لكنه لا يصير بهذا القدر مرجحا لوقوع المقدور كما لا يخفى قوله نعم يرد ان يقال اه يعني يرد ان يقال انه لا يلزم من علم كون العلم بنفس المقدور والعلم بوقوعه مرجحا ان لا يكون العلم مطلقا مرجحا لجواز ان يكون المرجح هو العلم بالمصلحة وهو ليس فرعا لوقوع الفعل بان يكون وقوع الفعل اصلا والعلم بما فيه من المصلحة ظلا وحكاية عنه وهو ظ واجاب عنه بعض العلماء بان العلم بالمصلحة انما يكون مرجحا اذا كان مراعاة الاصلح واجبة عليه تع وليس كذلك كما بين في محله فيجوز ان يترك ما فيه من المصلحة ويفعل ما لا مصلحة فيه فلا يكون مخصصا تأمل حتى تنكشف لك حقيقة الحال وسريرة المقال قوله وان قلت يلزم ان يكون اه لا يخفى ان هذا انما يرد ان لو فسر قوله ولا مغلوبا اي لا يكون مضطرا في افعاله بل يكون افعاله على نسق واحد اما لو فسر بعدم كونه مغلوب الطبيعة في افعاله فلا لان الجماد مجبور الطبيعة في افعاله غير مختار فيها فح يكون معنى كونه تع مريدا انه ليس له قاسر في افعاله وليس بساه فيها ولا مغلوب الطبيعة فيها بل يفعله باختياره فح يكون راجعا الى نفي

كون الارادة صفة ثبوتية زائدة على ذاته تع ولذا قال الشارح في شرح المقاصد لا خفاء في ان هذا موافق للفلسفة في نفي كون الواجب مريدا اي فاعلا على سبيل القصد والاختيار ثم ان قوله ان قلت يلزم منه كون الجماد مريدا تقريره ان هذه السلوب متحققة في الجماد فلو كان الاتصاف بمجرد هذه السلوب كافيا في كونه تع مريدا لزم ان يكون الجماد مريدا وح جواب المحشي موافق له وهو ان هذا تفسير ارادة الواجب يعني ان هذه السلوب انما يكون ارادة في الواجب لا في غيره فكون الجماد ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب لا يستلزم كونه مريدا وقال بعض الفضلاء ان مقصود المعترض انه لو كفى مجرد ذلك في صحة اطلاق المريد على الواجب لصح اطلاقه على الجماد لتحقق ما يوجب صحة الاطلاق فيه ولا يخفى ان جواب المحشي ح غير تام اقول هذا التقرير فاسد لانا لا نم تحقق ما يوجب صحة الاطلاق في الجماد لان الموجب لصحة الاطلاق كون الواجب غير مكره ولا ساه ولا مغلوب بايراد الضمير الراجع الى الواجب تع والحاصل انه ان اورد السؤال بان الجماد ايضا متصف بعدم الكره والسهو والمغلوبية فيلزم ان يكون مريدا يكون السؤال موجها ويجاب بما اجاب به المحشي وان اورد بان التعريف صادق على الجماد فيلزم ان يكون مريدا فهو فاسد لعدم صدق التعريف عليه ضرورة اخذ الواجب في التعريف فتدبر فانه دقيق قوله نعم يرد اه يعني يرد عليه ان الارادة اذا كانت عبارة عن السلوب المذكورة لا تكون مرجحة لتخصيص احد المقدورين بالوقوع في بعض الاوقات لان نسبتها الى كل الاوقات والمقدورات على السواء كما لا يخفى قوله وان اريد اه اي ان اريد ان الفعل يصدر عن الذات مع عدم كونه مكرها وساهيا ومغلوبا في ذلك فهو قول بان الواجب موجب في افعاله لكون الافعال ح مقتضى ذاته من غير ان يكون بتوسط صفة بها يصح الفعل والترك قيل ان من فسر الارادة بالسلوب المذكورة اثبت المشية فلتكن هي المرجحة قوله الملازمة غير مسلمة عندهم لان تخلف المراد عن الارادة جائز عندهم لانهم يقولون ان الله تع اراد ايمان الكافر وطاعة الفاسق لكنه لم يقع وبعضهم يسلمون الملازمة ويفرقون بين الارادة والمشية ويقولون تخلف المراد جائز دون ما يتعلق به المشية ولعلهم يخصون المشية بالمشية القسر قوله لكن الكلام على التحقيق فان التحقيق ان كل ما اراد الله تع فهو كائن ومراد له وان لم يكن مرضيا ومأمورا به بل قد يكون منهيا عنه اجماعا من اهل الحق ولقوله تع ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا وقوله تع

ولو شاء لهديكم اجمعين ولقوله عم ما شاء الله كان وما لم يشا لم يكن قوله قيل قائله
مولانا زاده الشارح الاخير للعقائد وحاصله ان الدليل انما يدل على ان المعنى الذي
يجده المخبر حين الاخبار مغاير للعلم بمعنى التصديق اليقيني لا لمطلق العلم الشامل *
للتصور والتصديق فان كل عاقل يقصد الاخبار يحصل في ذهنه صورة ما اخبر به بالضرورة
وعلى تقدير التسليم ان هذا الدليل غير تام في شانه تع اذ لا يمكن ان يقال انه تع اخبر
عما لا يعلم لانه يستلزم الجهل او الكذب وكلاهما محال على ذاته تع وقياس الغائب على الشاهد
على ما قال الامام الرازي من انه لما ثبت مغايرته للعلم في الشاهد فكذلك في الغائب
اذ لا يختلف فيهما حقيقة الخبر بالاجماع غير مفيد في المطالب التي يطلب فيها اليقين
واجيب عنه بان الذي يصلح ان يكون مدلولا للكلام الاخباري حسا هو العلم التصديقي
دون العلم التصوري فلا حاجة الى بيان مغايرته له وان قياس الغائب على الشاهد يفيد الالزام
على الخصم لقولهم به وقد يقال المقصود ههنا مجرد تصوير الكلام النفسي بحيث يمتاز
عن اللفظي والعلم والارادة واما اثباته للواجب تع فذلك بما نقل عن الانبياء عم
ولا يخفى ما في الكل اما الاول فلانه انما يتم اذا كان دلالة الكلام الاخباري عليه دلالة
وضعية اما لو كان دلالة الاثر على المؤثر فلا واما الثاني فلان الالزام غير مقصود ههنا
بل المقصود اثبات المطلب الذي هو من جملة مهمات امور الدين واما الثالث
فلان ما نقل عن الانبياء بالتواتر انما يدل على ثبوت الكلام لا على كونه مغايرا لما سواه
في ذاته تع فلا بد من بيان المغايرة وامكانها في ذاته تع حتى يحمل تواتر النقل بثبوته
على ظاهره ولا يأول قوله واعلم ان هذا المقام مجاز الا فهام نقل عنه يجوز بالجيم والحاء
المهملة انتهى فعلى الاول من جزت الموضع اجوزه جوازا سلكته وسرت فيه وعلى الثاني
من حار الابل يحوزها ويحيزها والحوز والحيز السوق اللين قوله المعنى الذي نجده يعني
ان المعنى الذي نجده في انفسنا عند اخبارنا عن قيام زيد اعني النسبة الايجابية بينهما
لا يتغير بتغير العبارات ومدلولاتها المتغيرة بتغيرها اعني المدلولات اللغوية التي هي معانيها
في الاصطلاح معاني اول وهو ظاهر فان العبارات تختلف بحسب الازمنة والامكنة والاقوام
وبحسبها تختلف مدلولاتها من غير اختلاف وتغير في ذلك المعنى بل كما يدل على ذلك
المعنى بالعبارة يدل عليه بالكتابة والاشارة ايضا فعلم انه غير الكلام اللفظي الذي هو العبارات
ومدلولاتها التي تتغير بتغيرها فلا يرد ان يقال الكلام النفسي مدلولات الالفاظ والمدلولات
غير صحيح

حادثة لتغيرها بتغير العبارات فيلزم قيام الحوادث بذاته تع قال بعض الفضلاء وانت خبير
بان ما ذكره انما يتم اذا ثبت كون المعنى المذكور كلاما نفسيا ولم يثبت بعد وايضا ان الكلام
النفسي مدلول الكلام اللفظي عند اهل الحق وما ذكره من قوله فليس ذلك عين مدلول العبارات في
توجيه كلامهم بعيد عن مقصودهم بمراحل اقول الحق ههنا هو مجرد بيان ان المعنى الذي يعبر عنه
بالعبارة او الكتابة او الاشارة مغاير للعلم واما انه كلام نفسي ام لا فهو مطلب آخر اثبته الشارح
بقوله ويسمى هذا كلاما نفسيا كما اشار اليه الاخطل اه وليس المراد بقولهم الكلام النفسي مدلول
اللفظي انه مدلوله اللغوي الذي يتغير بتغير العبارات والاصطلاحات كيف وهو يستلزم قيام الحوادث
بذاته تع بل المراد انه المعنى الذي هو غرض المتكلم من الكلام الذي لا يتغير بحسب تغير العبارات والاصطلاحات
وهو الاصل بالنسبة الى الالفاظ المعبر عنه بالمعاني الثانية في الاصطلاح قوله ثم ان الشاك
اه بيان لمغايرته للعلم يعني ان الشاك يحصل له التصورات الثلث ولا يجد ذلك المعنى اعني
النسبة الايجابية عند عدم قصد الاخبار عنه فيكون مغايرا للتصور ما اخبر به ثم انه اذا
قصد الاخبار عن ذلك يجد في نفسه تلك النسبة الايجابية التي يعبر عنها بزيد قائم او
ثبت له القيام او اتصف بالقيام او نحو ذلك مع عدم علمه بوقوع النسبة لكونه شاكا
فيكون مغايرا للتصديق بما اخبر به ايضا وفيه بحث من وجوه الاول انه يرد عليه بعض
ما يرد على الاول من ان هذا الدليل غير تام في ذاته تع اذ لا يصح كونه تع شاكا ولا اخباره
عما لا يعلم وقوعه وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد والثاني انه ان اريد بعدم علمه بوقوع
النسبة عدم التصديق به فمسلم لكنه لا يفيد المغايرة لمطلق العلم وان اريد عدم تصوره
ايضا فهو ممنوع والثالث وهو يرد على الاول ايضا انا لا نم تحقق حقيقة الخبر في
تلك الصورة بل ليس ههنا الا مجرد لفظ الخبر ولعل في قوله تدبر اشارة الى ما ذكرنا
تأمل فانه من مطارح الاذكياء قوله والحق انه عبارة عن الحالة اه اي والحق ان الامر
مغاير للارادة لان الامر تعبير عن الحالة التي تحصل في ذهن الآمر عند قصد الامر اعني النسبة
الايجابية التي بطريق الاستعلاء سواء اراد وقوع ما يتعلق به الامر او لم يرد بل اراد عدم وقوعه
وانكار هذا مكابرة قوله قال في التلويح ثبوت الشرع اه يعني ان ثبوت شريعة
نبينا عم موقوف على وجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه وعلى تصديق النبي بدلالة
معجزاته اما توقفه على ما سوى الكلام فلان ثبوته موقوف على ثبوت نبوته عم وهو
موقوف على ظهور امر خارق يكون فعل الله تع لانه تصديق منه تعالى ودعائه النبوة

موافقا لدعواه ولا شك ان خرق العادة حين الادعا وموافقا للدعوى موقوف على كونه تع
قادرا مختارا موجودا عالما وايض الرسول من ارسله الله تع لتبليغ الاحكام فلا بد ان يكون
موجودا قادرا على الارسال عالما بمعناه مختارا يختار رسلا ممن يشاء من عباده واما توقفه
على الكلام فلان اكثر الاحكام التي جاء به نبينا عم ماخوذ من الكتاب وهو اقوى الادلة الشرعية
واعلاها وثبوته موقوف على كونه تع متكلما وبما ذكرنا ظهر ضعف ما قال بعض الفضلاء ولعل
التحقيق عدم توقف الشرع على التصديق بكلامه اذ يجوز ارسال الرسل بان يخلق الله تع فيهم
علما ضروريا برسالتهم وما يتعلق بها من الاحكام او يخلق الاصوات الدالة عليها ويصدقهم
بان يخلق المعجزة في ايديهم من غير احتياجهم في شيء من ذلك الى اتصافه تع بالكلام لان
الكلام في شريعة نبينا عم وتوقفه على التصديق بكلامه تع ظاهر كما لا يخفى قوله فبين كلاميه
تدافع اه لان ما في التلويح يدل على ان الايمان بكلامه تع لا يتوقف على الشرع وكلامه ههنا
يدل على انه يتوقف على الشرع حيث اثبت كلامه تع باجماع الامة الذي هو موقوف
على ثبوت الشرع واعلم انه لا حاجة في اثبات هذا التدافع الى نقل هذا الكلام
من التلويح لان الشارح صرح في هذا الكتاب ايض بان ثبوت الشرع موقوف على
الكلام فلا يمكن اثبات الكلام به حيث قال في بيان قوله الحي القادر العليم السميع*
البصير الشاء المريد وايض قدوره والشرع بها وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع
عليها فيصح التمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو
ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه قوله لا بد في التوفيق من التمحل لا حاجة الى التمحل
بل التوفيق بينهما جلي لان ما قال في التلويح هو ان ثبوت الشرع موقوف على ثبوت
كلامه تع وما قال ههنا هو ان ثبوت الكلام موقوف على ثبوت الاجماع وثبوت
الاجماع غير موقوف على ثبوت الشرع حتى يلزم ما ذكر بل على صدق النبي عم لان مبناه
قوله عم لا تجتمع امتي على الضلالة وما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن وصدقه
عم موقوف على ظهور امر خارق على يده لا على ثبوت الشرع قال في شرح المقاصد انه
متكلم لتواتر النقل بذلك من الانبياء وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزة من غير
توقف على اخبار الله تع عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور انتهى كلامه قيل وجه التوفيق
ان الموقوف عليه للشرع هو الكلام اللفظي والمثبت بالشرع الكلام النفسي وقال المحشي
المدقق في وجه التوفيق ان اللازم مما في التلويح عدم توقف الايمان بكلامه تع على ثبوت الشرع

واللازم مما ذكر ههنا توقفه على نفس الشرع وفيه انه لا معنى لتوقفه على نفس الشرع الا
توقفه على ثبوته في نفسه كما لا يخفى قوله وقيامه يستلزم اه دفع لما يقال ان ماخذ*
الاشتقاق التكلم لا الكلام وانما الكلام اثره كما ان النقوش الخطية اثر الكتابة فلا يلزم
من ثبوت التكلم ثبوت الكلام ووجه الدفع ظ قوله والمعتزلة اه اي يقولون بان ثبوت
المشتق يقتضي ثبوت ماخذ الاشتقاق وان ثبوت المتكلم له يقتضي ثبوت التكلم لذاته تع لكن
قيام التكلم بذاته تع لا يستلزم قيام الكلام به فان معنى التكلم ايجاد الكلام والقائم بذاته تع
هو الايجاد والكلام عرض موجود في محل آخر فلا يلزم ثبوت الكلام النفسي فيه ان
المعتزلة غير قائلين بقيام التكلم بمعنى خلق الكلام ايض بل اطلاق المتكلم والخالق عليه
تع عندهم باعتبار معنى حاصل في غيره قال في شرح المختصر العضدي في مسئلة لا
يشتق اسم الفاعل لشيء باعتبار معنى حاصل لغيره خلافا للمعتزلة قالوا اطلق الخالق
عليه تع باعتبار الخلق الذي هو حاصل بالمخلوق انتهى كلامه كيف وهم غير قائلين*
بالصفات والقيام والثبوت مع انهم يقولون بانه تع متكلم بمعنى انه موجد الكلام وحمل
الموجد عليه تع لا يوجب قيام الماخذ به تع وايض المختار عندهم ان كلامه هو الحروف و
الاصوات القائمة بذات الحافظ والقارئ التي يستحيل بقاؤها فايجاد تلك الحروف القائمة
بذات الحافظ والقارئ لان افعال العباد مخلوقة لهم لا بذاته فتامل قوله وهو عدول عن الظ
واللغة يعني ما قاله المعتزلة من ان معنى التكلم ايجاد الحروف خلاف الظا واللغة فان*
المتحرك من قام به الحركة لا من اوجدها ولو في محل آخر بخلاف ما اذا سمعنا قائلا يقول
انا قائم فانا نسميه متكلما وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده
هو الله تع لا هو على ما هو رأي اهل الحق قوله واما الكرامية فقائلون بحدوثه اي قائلون
بان الكلام المركب من الحروف والاصوات حادث قائم بذاته تعالى وهم يسمونه
قول الله واما الكلام القديم عندهم فهو القدرة على التكلم على ما قال في شرح المقاصد
لما رأت الكرامية ان بعض الشر اهون من بعض وان مخالفة الضرورة
اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف مع حدوثه قائم بذاته
تع انتهى كلامه هذا هو المشهور لكن قال في المواقف في باب التنزيه ان الكرامية
انما يقولون بقيام الحادث الذي يحتاج الباري اليه في ايجاد الخلق وهو قوله كن او الارادة
على اختلاف بينهم قوله هذا المذهب بعض الاشاعرة وهو عبد الله بن سعيد القطان

قوله اقول هذا الخ اقول هذا الجواب ليس بشئ لانه مبني على ان المؤثر مغاير بالذات للاثر ويأباه قول الشي بل انما يصير احد تلك الاقسام عند التعلقات وذلك فيما لا يزال بل الجواب الحق ان اللازم تعدد التعلقات لا تعدد صفة الكلام في ذاتها كما هو الجواب الحق الذي ذكره المولى الخيالي كما لا يخفى كلنبوي

وجماعة من المتقدمين قالوا ان كلامه تع صفة واحدة لا تعدد فيه اصلا انما التعدد بحسب التعلقات الحادثة بحسب حدوث المتعلقات وذلك فيما لا يزال قيل يرد عليه انه اذا كان الكلام النفسي مدلول الكلام اللفظي يلزم ان يكون متعددا كتعدد اللفظي ومن ثمه ذهب الجمهور الى ازلية التعلقات اقول هذا انما يلزم لو كان دلالة اللفظي عليه دلالة الموضوع على الموضوع له وليس كذلك عندهم بل هو دلالة الاثر على المؤثر ولا يلزم من تعدد الاثر تعدد المؤثر قوله والجواب الحق اه اي الجواب الحق المطابق لمذهب الجمهور ان عدم جواز وجود الكلام بدون التعلقات في الازل لا ينافي ان يكون ذلك صفة واحدة حقيقية غير متكثرة بحسب الذات فان التكثر بحسب التعلقات والاضافات لا يوجب التكثر بحسب الذات وانما كان هذا الجواب حقا لعدم الاحتياج فيه الى القول بان دلالة اللفظي عليه دلالة الاثر على المؤثر الذي هو خلاف الظاهر قوله اعترض على مذهب الحدوث نقل عنه في الحاشية هذا الاعتراض ليس بمختص بمذهب الحدوث فلا وجه للاختصاص وهو الذي ذكره الشارح مع جوابه فلا وجه لايراده اللهم الا ان يراد تلخيص السؤال والجواب وح يرد الاول انتهى كلامه يعني ان هذا الاعتراض وارد على مذهب الجمهور القائلين بان تعلقات الكلام ازلية بان يقال كيف يكون صفة الكلام في نفسها غير امر ولا نهي ولا خبر ولا يمكن وجود العام الا في ضمن الخاص فلا وجه لتخصيصه بمذهب الحدوث واجيب عنه بانه اورد السؤال كما وقع فيما بينهم على ابن سعيد حيث جعل حدوث الاقسام فيما لا يزال ولو جعل التعلق ازليا يعرف منه ايراد السؤال عليه والجواب عنه بالمقايسة ومنشاء الاعتراض اشتباه النفسي بالكلام اللفظي فان اللفظي لا يخرج عن هذه الاقسام ولا يوجد بدونها فكذا النفسي ولا يجعل الاقسام انواعا لصفة شخصية حتى لا يقدم عليه احد قوله فان الامر من حيث هو امر اه يعني ان الامر الذي هو الطلب بطريق الاستعلاء من حيث هو كذلك غير الخبر الذي هو الاعلام عن وقوع النسبة او عدم وقوعها من حيث هو كذلك يدل على ذلك اختلاف لوازمهما فان الاول غير محتمل للصدق والكذب بخلاف الثاني قوله بخلاف الكلام دفع لما عسى ان يقال انه اذا كان الامر من حيث هو مغاير للخبر يلزم ان يكون مغايرا للكلام لانه عين الخبر على ما قلتم من انه صفة واحدة شخصية لا تكثر فيه بحسب الذات بل بحسب التعلقات فيلزمكم ان لا تقولوا بانقسام الكلام الى الانواع المذكورة في الازل كما لزم لمن جعله في الازل خبرا وحاصل الدفع انه لا يلزم من مغايرته للخبر مغايرته

للكلام فان الامر من حيث هو كلام مخصوص يعني انه هو ذلك الصفة الشخصية الا انه حصل له خصوصية باعتبار تعلقه بالمأمور به وهو لا يخرجه عن كونه ذلك الشخص نعم يخرجه عن كونه متصفا بحيثية اخرى من كونه خبرا ونهيا واستفهاما ونداء ونظيره ان زيدا من حيث هو عالم يصدق عليه انه زيد ولا يخرج بهذا الاعتبار عن كونه زيدا ولا يصدق عليه بذلك الاعتبار انه زيد من حيثية اخرى بحيثية كونه كاتبا والسر في ذلك ان هذه اضافات عارضة له غير داخلة في هويته فلا يخرج بهذه الاعتبارات عن كونه ذلك الشخص نعم ان هذه التعلقات والاضافات متباينة فلا يصدق بعضها حين صدق البعض الاخر قال الفاضل الچلبي يرد عليه ان هذا لو تم لدل على كلية مسمى لفظ زيد الا يرى انه يصدق على كثيرين مختلفين بالعدد كزيد من حيث هو كاتب ومن حيث هو عالم ومن حيث هو قائم الى غير ذلك من الاعتبارات التي لا يكاد ان تنتهي ولا يخفى انه ليس بشئ لان الصدق المعتبر في مفهوم الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالعدد ان يكون مقولا في جواب ما هو بمعنى انه لو سئل عنها بما هي يقع ذلك الكلي جوابا عنه لا ان يكون محمولا عليها ولا شك انه لو سئل ان زيدا الكاتب والعالم والقائم والنائم ما هم يقال في جوابه انه انسان لا انه زيد على ما بين في موضعه قوله لا يوجب الاتحاد والالزم الاتحاد بين كل امرين بينهما ملازمة وذلك بديهي البطلان قوله ولو سلم فجعل البعض اه اي ولو سلم ان الاستلزام يوجب الاتحاد فجعل الامر والنهي والاستفهام والنداء راجعا الى الخبر ليس اولى من عكسه اذ لا شك في وجود وقوع الاستلزام بين الكل اذ ما من خبر الا ويستلزم الامر بالعلم بمضمونه والنهي عن العلم بخلافه وطلب الاقبال عليه كما لا يخفى وبهذا ظهر فساد ما قال الفاضل الچلبي ان استلزام الاخبار للانشاء غير بين ولا مبين ولو ادعي مجرد الجواز والامكان فهو غير مفيد وقد يقال في وجه الترجيح كل طلب في الكلام اللفظي يحصل بتصرف في الكلام الخبري فان قولنا اضرب حصل بالتصرف في تضرب على ما بين في الصرف فيكون الخبر اصلا في اللفظي فكذا في النفسي وانت خبير بان هذا ظن لا يفيد الجزم على ان الرجوع في اللفظي ايضا غير متيقن قوله اعترض عليه بان فيه اه اي ان المتحقق في صورة تصور الرجل الابن وامره بشئ هو العزم *

على الطلب وتحققه وهو محكي واما نفس الطلب بدون من يطلب منه شيء ح كذا في شرح المواقف وفيه انه انما يكون محالا اذا طلب منه ان يأتي بالفعل حال عدمه واما اذا طلب ان يأتي به بعد وجوده فلا نسلم والحق ان نفس الطلب من المعدوم وان كان المطلوب الاتيان حال الوجود محل اشكال اذ المعدوم ليس بشيء فهو غير قابل للخطاب ولا بد للطلب وان كان المتعلق الاتيان حال الوجود من فهم الخطاب قوله لا يقال يلزم منه ان لا يأمرنا النبي عليه السلام اه يعني ان ما ذكرت من ان في الصورة المذكورة العزم على الطلب يقتضي ان لا يأمرنا النبي عليه السلام بشيء ولا ينهانا عن شيء بل عزم على الامر والنهي بالنسبة الينا وانه قطعي البطلان ضرورة ان خطاب النبي عليه السلام عام لكل مكلف يولد الى يوم القيمة ولذا وجب الامتثال واختصاص خطاباته باهل عصره وثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق القياس بعيد جدا قوله لانا نقول فرق بين الامر الصريح اه يعني ان خطاباته عليه السلام للحاضرين بالقصد والصراحة وللغائبين بالتبع والضمن والخطاب للمعدوم ضمنا وتبعا ليس بسفه قوله فان القرآن اه يعني ان اطلاق لفظ القرآن شايع على ذلك المؤلف عند اهل اللغة والقراء وعلماء اصول الفقه بخلاف كلام الله تع فانه وان كان كالقرآن مشتركا بين اللفظي والنفسي لكن المتبادر منه ولو في عرف اهل السنة والجماعة هو النفسي وقيل في وجه سبق الذهن من القرآن الى هذا المؤلف ان القرآن يشعر بالقراءة المتعلقة باللفظ دون المعنى قوله وايضا فيه تنبيه على الترادف اي في ذكر الكلام بعد القرآن تنبيه على ترادفهما كما يقال الانسان البشر ضاحك ولا يخفى ان التنبيه انما يحصل لان قوله كلام الله تع عطف بيان لقوله والقرآن فانه ح يكون متحدا معه في المفهوم واورد لتوضيحه لا بدل له لان المقصود هو الحكم على القرآن بانه غير مخلوق لا على كلام الله تع قوله وقد ثبت الكلام النفسي اه دفع لما يقال انه اذا كان النقل مخالفا للعقل يجب صرفه عن الظاهر وههنا كذلك فانه لو حمل المتكلم على من ثبت له الكلام يلزم قيام الحوادث بذاته تع اذ لا معنى للكلام الا المركب من الاصوات والحروف المشروط وجود البعض بانتفاء البعض الآخر وحاصل الدفع انه قد ثبت

الكلام النفسي الذي ليس فيه شائبة الحدوث فلا حاجة لنا الى العدول عن الظاهر وحمل المتكلم على موجد الحروف والاصوات قوله يريد به العرف بحسب اللغة اه دفع لما يقال من ان اتصافه تع بالاعراض بمعنى الايجاد صحيح وانما لم يطلق عليه تعالى لايهامه معنى الاتصاف والقيام والتحيز وما يوهم النقص واطلاقه موقوف على اذن الشرع عند المعتزلة بخلاف المتكلم اذ قد ورد به الشرع وحاصل الدفع ان المراد انه يصح وصف الباري تع بالمشتق من الاعراض المخلوقة له بحسب اللغة بان يقال ان الله تع اسود وابيض ومتحرك ومتجسم ومتحيز الى غير ذلك ولا شك انه غير صحيح بحسب اللغة الا يرى انه لا يصح ان يقال لمن القى الحجر واوجد الحركة فيه على ما هو رأي المعتزلة ان ذلك الشخص متحرك قوله يرد عليه ان هذا اه يعني ان الظاهر المتبادر من قوله واذا وصف بما هو من لوازم القديم يراد به حقيقته الموجودة واذا وصف بما هو من لوازم المحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة ان القرآن يطلق بالاشتراك او الحقيقة والمجاز في النفسي في اللفظي على المعنيين النفسي واللفظي فاذا وصف بما هو من لوازم القديم يراد به النفسي واذا وصف بما هو من لوازم المحدثات اللفظي يراد به اللفظي او المخيل او الاشكال ويرد عليه ان المقصود تحقيق جواب المص على ما يدل عليه قوله وتحقيقه وهذا جواب آخر لا تحقيق جواب المص لان حاصل جواب المص ان القرآن بمعنى الكلام النفسي يوصف بكونه مكتوبا ومقروا ومسموعا ومحفوظا باعتبار وجوده في الكتابة والعبارة والذهن فهي اوصاف له باعتبار الامور الدالة عليه لا باعتبار حقيقته بل من قبيل الاوصاف التي تجري على غير ما هي له كما يقال زيد مكتوب ومقرو ومسموع ومحفوظ باعتبار وجوداته الاربعة وحاصل جواب الشارح ان الموصوف بهذه الاوصاف اللفظي الحادث دون النفسي القديم وانما قلنا ان الظاهر المتبادر من قوله واذا وصف اه لانه يمكن توجيهه بحيث يكون تحقيقا لجواب المص بان يقال معنى قوله يراد به حقيقته الموجودة ان الملحوظ في هذه الصورة ذاته الموجودة في الخارج من غير ملاحظة ما يدل عليه او هو من قبيل وصف الشيء بما هو حاله حقيقة بخلاف ما اذا وصف بما هو من لوازم المحدثات اذ لا بد فيه من ملاحظة ما هو يدل عليه حتى يظهر صحة الوصف به لعلاقة الدالية والمدلولية فعلى هذا معنى قوله يراد به الالفاظ

فالفرق بين الجوابين من وجهين تغاير الموصوفين وتخالف الوصفين

المنطوقة يراد به حقيقته من حيث يلاحظ معه الالفاظ المنطوقة او المخيلة او
الاشكال المنقوشة فح يكون تحقيقا لجواب المص كما لا يخفى قال الفاضل المحشي هذا
انما يرد لو كان معنى قول الشارح وتحقيقه تحقيق جواب المص وليس كذلك بل
هو جواب آخر لان جواب المص لما كان بعيدا خلاف الظ عدل الشارح عنه فقال
وتحقيقه اي تحقيق الجواب انتهى ولا يخفى عليك انه لو كان مقصود الشارح ايراد جواب
آخر عن شبهة المعتزلة فلا معنى لايراد قوله ان للشيء وجودا في الاعيان الى قوله الواجب
ح ان يقول وتحقيقه ان القرآن يطلق على معنيين الكلام النفسي واللفظي
فحيث يوصف بما هو من لوازم القديم يراد به الخ وبعد در من فسر بقوله
وتحقيقه اي تحقيق جواب المص لا تحقيق جواب آخر تأمل في هذا المقام فانه
من مزال الاقدام قوله والتفصيل انه لما تمسكت الخ يعني تفصيل الكلام في ان هذا
جواب آخر لا تحقيق جواب المصنف ان المعتزلة لما تمسكوا بان القرآن متصف *
بالاوصاف التي هي من سمات الحدوث فيكون حادثا اجيب عنه تارة بان وصفه
بالاوصاف المذكورة ليس باعتبار حقيقته حتى يلزم حدوثه بل هو مجاز عقلي من
قبيل وصف المدلول بصفة الدال كما يقال سمعت هذا المعنى من فلان و
قرأته في بعض الكتب وكتبته بيدي وهذا حاصل جواب المصنف واجيب
عنه تارة اخرى بان الموصوف بهذه الاوصاف هو اللفظ وهو حادث عندنا
اما القديم هو النفسي وهو غير متصف بهذه الاوصاف والقرآن يطلق *
عليهما اما بالاشتراك او بالحقيقة والمجاز هذا حاصل ما قرره الشارح بقوله
فحيث يوصف الخ قوله وقال بعضهم الخ اي قال بعض من لم يجوز سماع الكلام
النفسي في وجه تخصيص موسى عليه السلام بالكليم انه لما سمع كلامه تع من جميع
الجهات على خلاف ما هو المعتاد وخص به ولا يخفى ان هذا الوجه مندرج في عبارة
الشرح فان معنى قوله فسمع موسى عليه السلام صوتا دالا على كلام الله تع
بلا واسطة الملك والكتاب سواء كان من جانب واحد لكن بصوت
غير مكتسب للعباد على ما هو شأن سماعنا او من جميع الجهات وكلاهما
خرق للعادة وانما قلنا عند من لم يجوز سماع الكلام النفسي لان من جوز
سماعه كالشيخ الاشعري والامام الغزالي فهو يقول خص به لانه سمع كلامه الازلي

بلا حرف ولا صوت كما يرى ذاته في الآخرة بلا كم ولا كيف وهم يجوزون تعلق الرؤية
والسمع بكل موجود حتى الذات والصفات قوله قيل اعتبار العلاقة يشعر
كونه منقولا الخ يعني ان قوله باعتبار دلالته عليه يدل على ان اطلاق كلام الله
على اللفظي لعلاقة دلالته عليه واعتبار العلاقة يشعر بكونه منقولا لا مشتركا
لان المشترك هو الذي يكون معناه متعددا ولم يتخلل بينهما النقل مع ان المدعى
ان كلام الله اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم واللفظي الحادث ويلزم ايضا
ان يكون استعمال الكلام مجازا في المنقول عنه اعني الكلام النفسي بالنسبة
الى الناقل لان اللفظ المنقول حقيقة في المنقول اليه مجاز في المنقول عنه
بالقياس الى الواضع الثاني الذي هو الناقل على ما بين في محله وهذا باطل لانه
لو كان مجازا في النفسي لصح نفيه عنه بان يقال ليس المعنى القديم كلام الله
وهو مح عندكم قوله وجوابه الخ يعني ان النقل المعتبر في المنقول هو هجر المعنى الاول
وتركه حتى لا يفهم بلا قرينة واعتبار العلاقة لا يقتضي ان يكون المعنى الاول
مهجورا فانه يجوز ان يكون اللفظ موضوعا بالاشتراك لمعنيين بينهما علاقة
مع عدم النقل والهجر كالامكان للامكان العام والخاص وفيما نحن فيه كذلك
فان اطلاق الكلام على النفسي شايع فيما بينهم فيكون مشتركا لا منقولا وانما
قلنا النقل المعتبر في المنقول لان في المجاز ايضا نقلا لكن مع عدم هجر المعنى
الاول قال الفاضل الجلبي يرد عليه انا لا نسلم ان الهجر معتبر في النقل بل المعتبر
فيه كما حققه الشارح في التهذيب هو اشتهار اللفظ في المعنى الثاني حيث
قال ان تعدد وضعي اللفظ فان وضع لكل فمشترك والا فان اشتهر في الثاني
فمنقول ينسب الى الناقل والا فحقيقة ومجاز انتهى كلامه اقول المراد من الاشتهار
هو الاشتهار في المعنى الثاني بحيث يكون الاول مهجورا على ما قرره شارحه به
كيف ولو كان مطلق الاشتهار كافيا في النقل لزم ان يكون اللفظ الذي
اشتهر في المعنى المجازي منقولا قال في التلويح ان اللفظ اذا تعدد مفهومه
فان لم يتخلل بينهما نقل فهو مشترك وان تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة فمرتجل
وان كان لمناسبة فان هجر المعنى الاول فمنقول والا ففي الاول حقيقة وفي الثاني مجاز
وايضا في شرح المطالع وان كان معنى اللفظ متعددا فاما ان يتخلل بينهما نقل اولا فان تخلل

من غير اعتبار العلاقة بين معنييه مع ان المدعى

علاقة العموم والخصوص

فاما ان يكون ذلك لمناسبة فان هجر الوضع الاول يسمى منقولا شرعيا او عرفيا او اصطلاحيا على اختلاف الناقلين وان يهجر المعنى الاول يسمى بالنسبة الى المعنى الاول حقيقة والى الثاني مجازا وكتب القوم مملوة من هذا البيان لا حاجة الى النقل والاتيان قال ولو سلم فنقول هذا لا ينافي الا كونه منقولا ومجرد ذلك لا يتم الجواب عن السؤال المذكور لان لزوم المح لا يكون مخصوصا بكونه منقولا بل مع كونه مجازا في المعنى الاول يلزم المح ايض كما تقرر في السؤال ولا اخفاء في ان الهجر عن المعنى الاصلي غير معتبر في المجاز بل عدم الهجر معتبر فيه لا يقال لفظ الموضع في قول الشارح ووضعه لذلك مشعر باعتبار الوضع في المعنى الثاني واعتبار الوضع ينافي كونه مجازا اذ لا وضع في المجاز لانا نقول تحقق نوع وضع للمعنى الثاني * بواسطة ملاحظة المناسبة بينه وبين المعنى الاول مع عدم ترك الاول لا ينافي كونه مجازا بالنسبة الى المعنى الثاني وحقيقة بالنسبة الى الاول ولفظ الكلام على تقرير الش كذلك فيلزم * المفسدة انتهى كلامه اقول كون لفظ الكلام كذلك على تقرير الشارح ممنوع اذ معنى قوله ووضعه لذلك باعتبار دلالته ان تعيين لفظ الكلام لتلك الالفاظ لعلاقة الدالية والمدلولية ولا شك انه وضع شخصي لكون كل من الموضوع والموضوع له معينا وهو غير متحقق في المجاز والا لم يبق فرق بينه وبين الحقيقة بل المتحقق فيه الوضع النوعي بمعنى ان الواضع وضع مثلا انه يجوز اطلاق لفظ الدال على المدلول والكل على الجزء واللازم على الملزوم اذا وجد القرائن يرشدك الى ذلك تتبع كتب المعاني والاصول قال الفاضل المحشي والحق ان اعتبار العلاقة يقتضي كونه منقولا لا مشتركا على ما هو المشهور قال في التلويح لما تعذر الاطلاع على ان الناقل هل اعتبر العلاقة ام لا اعتبر الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها فجعلوا الاول منقولا والثاني مرتجلا فلزم في المرتجل عدم العلاقة وفي المنقول وجود العلاقة انتهى كلامه اقول ادعاء ان اقتضاء * العلاقة كونه منقولا مشهور افتراء محض ليس في الكتب المشهورة شائبة من ذلك وما نقل عن التلويح انما يدل على ان وجود العلاقة معتبر في المنقول وعدم وجوده معتبر في المرتجل واما ان وجوده يستلزم كونه منقولا فلا كيف ولو كان مجرد العلاقة كافيا في النقل لزم ان يكون اللفظ المستعمل في المعنى المجازي منقولا لتحقق العلاقة فيه كما لا يخفى تامل في هذا المقام فانه قد خبط فيه اولوا الافهام قوله وقد يجاب باعتبار العلاقة اه اي قد يجاب عن الاعتراض المذكور بان

تاخر الوضع الثاني معتبر في المنقول على ما هو مقتضى النقل ومجرد اعتبار العلاقة لا يقتضي ان يكون الوضع الثاني متاخرا عن الوضع الاول حتى يكون لفظ الكلام مجازا في اللفظي لجواز ان يعتبر الواضع العلاقة بين المعنيين ويضع لهما معا لفظا واحدا فيكون مشتركا لا منقولا كما لا يخفى قوله وفيه ان اثبات عدم ترتب الوضع اه يعني في الجواب المذكور نظر لان المعترض لما كان مانعا لثبوت الاشتراك الذي ادعاه الشارح بقوله ان كلام الله اسم مشترك اه كان المجيب بقوله وقد يجاب مثبتا للاشتراك فلا بد له من اثبات عدم ترتب الوضعين وان الوضع الثاني غير متاخر عن الوضع الاول لكن اثبات ذلك مشكل دونه خرط القتاد ولا ضرورة في التزامه لوجود الجواب الذي لا تكلف فيه وبما حررنا لك اندفع ما قاله الفاضل المحشي ان المجيب مانع لعدم تحقق الاشتراك فيكفيه الجواز ولا حاجة الى التزام اثباته تامل قوله يرد عليه ان كلام اه يعني ان اراد بقوله اسم للفظ والمعنى انه اسم لذلك الشخص القائم بذاته تع يلزم ان لا يكون ما قرأناه بل ما انزل على النبي عليه السلام كلاما ضرورة انه ليس ذلك الشخص فان الاعراض تتشخص بتشخص المحل وانه بط للقطع بان ما نقرؤه هو القران المنزل على النبي عليه السلام المتحدي به باقصر سورة حتى يكفر منكر كونه كلامه تع وان اراد به انه اسم للنوع القائم بذاته اعني الالفاظ المخصوصة مع قطع النظر عن خصوصية المحل يلزم ان يكون اطلاقه على الشخص القائم بذاته تع من حيث خصوصيته وشخصيته مجازا لكونه استعمال اللفظ في غير ما وضع له اذ لم يوضع اللفظ لذلك الشخص بخصوصه فيصح نفي كلام الله عن الشخص القائم بذاته حقيقة كما يصح ان يقال زيد ليس ببليد وهو ظاهر البطلان وانما قيد بخصوصه لان اطلاق العام على الخاص لا بخصوصه بل باعتبار عمومه وكونه فردا من افراده حقيقة لانه استعمال اللفظ في ما وضع له على ما بين في شرح التلخيص وفيه بحث لانه ان اراد بصحة النفي نفي صدق النوع عليه فلزومه ممنوع اذ لا يصح سلب النوع عن فرده وان اراد انه يصح نفي كون لفظ القران موضوعا بازائه بخصوصه فالملازمة مسلمة وبطلان اللازم ممنوع وان اراد انه موضوع بالوضع العام لكل واحد من الجزئيات الشخصية القائمة بذاته تع

وذوات القراء يلزم ان يوصف كلامه تع بالحدوث حقيقة لحدوث الجزئيات
القائمة بذوات القراء ضرورة وجودها فيها بعد ما لم تكن وحدوث محالها ايضا
مع انه لا يقول بحدوثه اصلا بل يقول ان كل واحد من اللفظ والمعنى الموضوع
لفظ القرآن له قديم حيث قال القرآن اسم للفظ والمعنى وهو قديم انما الحدوث
للقراءة العارضة له ولا شك انه على هذا التقدير يلزم ان يكون اللفظ الذي
وضع لفظ القرآن له حادثا ضرورة ان الالفاظ القائمة بابدان القراء
حادثة سواء اعتبرت مع الترتيب او بدونه نعم انها مماثلة للالفاظ
القديمة القائمة بذاته تع وهذا اظهر وما قال الفاضل المحشي من انه
(التقرير الذي من جملته قوله مع انه لا يقول بحدوثه)
لا استحالة في وصف نوع كلام الله تع بالحدوث فان له افرادا متعددة بعضها
قديم وهو الشخص القائم بذاته تع وبعضها حادث وهو الاشخاص القائمة
بذوات المخلوقات فلا اشكال اصلا على ان هذه الاشخاص على التقدير *
ليست افرادا له بل المعاني التي وضعت لكل واحد منها بالوضع العام قوله ولا
(الظاهر وضعها اي نوع كلام الله)
مخلص الا بان يجعل اه اي لا مخلص عن هذا الاعتراض الا بان يجعل لفظ الكلام
مشتركا بين الشخص القائم بذاته تع وبين النوع ثم لا يكون اطلاقه على ذلك
الشخص بخصوصه مجازا ولا يكون كلامه تع متصفا بالحدوث لعدم حدوث النوع
ضرورة تحققه في ضمن الفرد القديم القائم بذاته تع ازلا وابدا انما الحادث
الجزئيات المتشخصة بتشخصات المحال الحادثة نقل عنه بل لا مخلص عنه الا بان يجعل
مشتركا بين ذلك النوع والفردين الخاصين والا لزم ان يكون النظم المؤلف المعجز المنزل
على النبي عم كلام الله تع مجازا وليس كذلك كما عرفت وفيه انه بقي لزوم ان يكون اطلاق
الكلام على ما يقرأه كل واحد منا بخصوصه مجازا فيصح نفيه عنه وذلك بط بالاجماع
وايضا يلزم ان يوصف كلام الله تع بالحدوث حقيقة لحدوث النظم المنزل على
النبي عم قال بعض الفضلاء فالمخلص اختيار الشق الاول وما يقرأه كل
واحد منا كان بالذات هو ما يقوم بذاته تع وان كان يغايره باعتبار
تعلق قراءتنا به وفيه قوله يشكل بقيام لمع ومليح اه وكذلك يلزم ان لا يكون
التحدي مع كلام الله تع ضرورة ان مدار البلاغة على امور تقتضي ترتيب الاجزاء
من التقديم والتأخير واجيب بان غرضه ليس نفي الترتيب مطلقا بل الترتيب

الزماني الذي يقتضي وجود بعض الحروف عدم الاخر كيف وان الحروف بدون الهيئة
والترتيب الوضعي لا تكون كلمات ولا الكلمات كلاما ووجود الالفاظ المترتبة
وضعا وان كان مستحيلا في حقنا بطريق جري العادة لعدم مساعدة الالات
لكنه ليس كذلك في حقه تع بل وجودها مجتمعة من لوازم ذاته تع وليس امتناع
الاجتماع من مقتضيات ذواتها وفيه بحث اذ القول بالترتيب الوضعي بين
الحروف القائمة بذاته تع غير معقول لانه انما يتصور في الجسمانيات دون
المجردات والا لزم انتقاشها الا يرى ان الصورة القائمة بالنفس الناطقة
ليس فيها ترتيب وضعي وقد يقال في الجواب ان انتفاء الترتيب الزماني والوضعي
لا يستلزم انتفاء الترتيب مطلقا حتى يلزم عدم الفرق لجواز ان يكون هناك ترتيب
وتأليف يتحقق به الفرق وعدم الشعور به لا ينافي وجوده في نفس الامر اقول
يرد على الجواب انه يلزم ان لا يكون الكلام المنزل على النبي عم وما يقرؤه كل
واحد منا كلام الله تع لان الكلام على هذا هو الالفاظ القائمة بذاته تعالى
بالترتيب الوضعي او الترتيب الذي لا شعور به وهو غير متحقق فينا اذ لا ترتيب
هنا سوى الترتيب الزماني وقيل في الجواب ان ذلك الذاهب اعترف بعدم
الفرق مطلقا فان حاصل تحقيقه ان كلام الله تع صفة حقيقية بسيطة كسائر
صفاته الكمالية وانما التعدد والتمايز بحسب التعلقات والاعتبارات فلا يرد
عليه ما ذكر اقول فيه بحث اذ لا اشعار في عبارته بان كلامه صفة حقيقية بسيطة
كيف وكون الالفاظ القائمة بذاته تعالى راجعة الى صفة حقيقية بسيطة مما لا
يعقل ولا يتصور صحته قوله لم يرد به اه اي لم يرد بالاخراج المعنى الاضافي
الذي هو تعلق بين المخرج والمخرج اذ لا معنى لكونه صفة ازلية او هو نسبة بينهما لا
يتحقق الا بتحققهما فيكون حادثا البتة لحدوث المخرج بل اراد الصفة الحقيقية التي هي
مبدأ لهذه الاضافة وعلة لها وكذا في سائر العبارات من الايجاد والاحداث
والاختراع والاحياء والاماتة والخلق والتخليق والترزيق الى غير ذلك فانه ليس المراد
معانيها التي هي الاضافات بل مبدؤها قوله يرد عليه انه يجوز اه يعني لا نم انه
لو كان التكوين حادثا يلزم ان يكون الصانع محلا للحوادث انما يلزم لو كانت
قائمة بذاته تع لم لا يجوز ان يقوم بغيره تع كما ذهب ابو الهذيل من ان التكوين

جسم مكونا لنفسه اذ لا معنى لكونه الا من قام به التكوين اتحد الدليلان اعني الاول
والرابع وهو ظاهر قوله وجوابه اه حاصله ان اتمام هذا الدليل واندفاع
المنع المذكور مبني على امتناع قيام صفة الشيء بغيره بخلاف الوجه الرابع
فانه لم يلتفت فيه الى هذه المقدمة فاندفع المنع المذكور لم يتحد الدليلان قوله يرد عليه
اه حاصله ان اراد بالجواز الجواز الشرعي فالملازمة ممنوعة لان الجواز الشرعي موقوف
على عدم ايهام ما لا يليق بكبريائه كما هو رأي المعتزلة والقاضي وعلى اذن الشرع
كما هو رأي الاصحاب وكلاهما مفقودان في مشتقات الاعراض المعدودة وقوله
نعم وان اراد الجواز العقلي فالملازمة مسلمة لكن بطلان اللازم لا بد لاثباته
من دليل ويمكن الجواب بان المراد الجواز بحسب اللغة على ما ذكره المحشي فيما سبق
ولا شك انه لا يصح اطلاق الاسود لغة على القادر على السواد فانه لا يقال للرجل
الذي يقدر على صبغ السواد والحمرة انه اسود واحمر مع انه يصدق عليه انه قادر
عليهما قوله يرد عليه مشهورا اه يعني انا لا نم انه لو كان التكوين حادثا لكان
اما مكونا بتكوين آخر او بدون التكوين لم لا يجوز ان يكون مكونا بالتكوين الذي
هو نفس ذلك التكوين فلا يلزم التسلسل ولا وجود التكوين بلا تكوين ويرد عليه
انه لا معنى لكون تكوين التكوين عينه اذ لا معنى لكون التأثير عين الاثر واجيب بان
المراد بكون تكوين التكوين عينه انه ليس في الخارج الا المكون والتكوين وانما كونه
امر يعتبره العقل وليس له تحقق في الخارج ممتازا عنه بحسب الوجود الخارجي
فلا يحتاج الى تكوين آخر لا بمعنى ان تكوين التكوين نفسه بحسب المفهوم حتى يرد كون
التأثير عين الاثر وهذا هو المراد بقوله وقد اشرنا الى ماله وما عليه اي قد اشرنا
الى ما ينفعه وما يضره قوله ويمكن ان يقال بنفس التكوين اه يعني لا نم انه لو كان التكوين
حادثا لاحتاج الى تكوين آخر او حدث بغير التكوين لم لا يجوز ان يكون نفس التكوين من حيث
اتصاف الباري تع به وقيامه به تع متعلقا اولا بوجود نفسه ثم بوجود ساير المحدثات
ولا استحالة في سبق ذات الشيء مع قطع النظر عن الوجود على وجوده سبقا ذاتيا
وان كان مقارنا له في الزمان فان وجود الصفات والاعراض انما هو لقيامها
بمحالها على ما قالوا من ان المحل مقوم لها وان وجودها في نفسها هو وجودها
في الموضوع ولهذا يمتنع الانتقال عنها فيكون الصفات من حيث قيامها

بالواجب مقدما بالذات على وجودها وان كانت مقارنة له في الزمان فيجوز ان يكون
التكوين من حيث قيامه بذات الواجب تع متعلقا بوجود نفسه مقدما عليه بالذات
مقارنا له بالزمان ولا استحالة في ذلك كما لا يخفى قال المحشي المدقق فيه انه اذا كان
متعلق التكوين وجوده يكون المكون هو الوجود فان كان الوجود مكونا يكون الموجود
وهو نفس التكوين ايضا مكونا ومتعلقا للتكوين فالتكوين المتعلق بنفس التكوين
ان كان عينه يلزم سبق الشيء على نفسه وهو محال وايضا لو كان وجود التكوين
متعلقا بنفسه يكون وجوده لذاته فيكون واجبا وهو مناف لقيامه بذات
الباري تعالى انتهى كلامه ولا يخفى عليك انه كلام منشاؤه قلة التدبر وسوء
الفهم فان اللازم هو ان يكون التكوين القائم بذات الباري تع بحسب الذات
متقدما على وجوده تقدما ذاتيا وهو لا يستلزم تقدم الشيء على نفسه لان المقدم
هو نفس التكوين والمؤخر هو التكوين من حيث الوجود وكذا اللازم اقتضاء التكوين
بشرط قيامه بالواجب ومدخلية ذاته فيه لوجوده ولا يستلزم كونه واجبا
لذاته ولا انسداد باب اثبات الصانع تامل فانه كلام لا شبهة فيه نعم يرد عليه انه
انما يتم لو تم ان قيام الاعراض مقدم على وجودها بالذات وعلة له لكن السيد
الشريف قدس سره رد عليه في شرح المواقف وقال انه ليس بشيء اذ يصح ان يقال
وجد السواد في نفسه فقام بالجسم وللفاضل المحشي بحث بالرد ويظهر جوابه مما
قررنا لك باختيار الشق الثاني بادنى تامل فلما نصرح به مخافة الاطناب فان قيل اذا
كان التكوين قائما بذاته تع يكون قديما لامتناع قيام الحوادث بذاته تع فهذا المنع لا يضر
قلت هذا رجوع الى الدليل الاول ولا شك في تماميته انما الكلام في تمامية الدليل
الثالث هذا غاية تنقيح الكلام وجدته بعون الملك العلام قوله فاحفظ فانه
ينفعك في مواضع شتى مثل الدليل الذي اورد في قدم الارادة والقدرة بانهما لو
حدثتا فاما بارادة وقدرة اخرى فيلزم التسلسل او بدونهما فيلزم الايجاب ولا يخفى
جريان المنع المذكور تامل قوله كانه اراد ما عداه اه يعني اراد بالادلة الثلثة سوى
الدليل الثاني فيكون الكلام على الحقيقة او اراد الجميع وبنى الامر على تغليب الاكثر
على الاقل فيكون الكلام على المجاز اما ابتناء ما سوى الثاني فلانه لو لم يكن صفة
حقيقية بل امرا اعتباريا لا يلزم قيام الحوادث بذاته تع بل قيام المتجدد وهو جائز لكونه قبح

كل شيء وبعده ولا الترس ولا الاستغناء الحادث عن التكوين لان اللزوم فرع كونه حادثا وهو فرع كونه موجودا واما عدم ابتناء الدليل الثاني فان مبناه لزوم الكذب او المجاز في خبره تع ولا اختصاص بكونه حادثا بل يعم الحادث والمتجدد وكما لا يخفى وقال بعض الافاضل الظاهر ان الدليل الثاني ايضا مبني على كونه صفة حقيقية اذ لو كان من الاضافات اتجه ان يقال انه يجب العدول الى المجاز لتعذر الحقيقة اذ لو حمل على الحقيقة لزم اما قدم المكونات او تحقق الاضافة بدون احد المضافين وكلا الامرين مح قوله ويخطر بالبال ان التكوين هو المعنى الذي اه يعني يخطر بالبال ان التكوين مغاير للقدرة والارادة لانا نجد بالضرورة في الفاعل عند تصوره بهذه الحيثية اي بحيثية كونه فاعلا معنى ما به يمتاز عن غير الفاعل ويرتبط بتوسطه بالمفعول بحيث يصح ان يقال ان هذا فاعل وذاك مفعول ولا شك ان هذا المعنى متحقق في ذاته اي ذاته تعالى قديما وان لم يوجد المفعول فلا يكون عينه مثلا انا نجد في الضارب حين تصوره بحيثية كونه ضاربا معنى به يمتاز اي بعيد ولا استلزام لوجوده عن غير الضارب ويرتبط بتوسطه بالضرب بحيث يصح ان يقال ان الضرب اثره وان لم يتحقق منه الضرب فلا يكون ذلك المعنى عين الضرب الذي هو اثره ولا استلزام لعدم وجوده وهو مغاير للقدرة والارادة ايضا لان هذا المعنى متحقق في الفاعل الموجب عند الحكماء بالنسبة الى اثاره الصادرة عنه بطريق الايجاب مع عدم تحقق القدرة والارادة بل نقول ذلك المعنى متحقق في ذات الواجب تع بالنسبة الى صفاته الصادرة عنه بطريق الايجاب كالقدرة والارادة فيكون متقدما عليهما بالذات فكيف لا يكون صفة مغايرة لهما وبما ذكرنا لك اندفع ما قال المحشي المدقق من ان في هذا الكلام اعترافا بان صفاته تع موجودة بالاختيار وهذا مشكل لا سيما في القدرة والارادة وقيل في العلم ايضا لانه يلزم ذلك لو كان استنادها اليه بتوسط القدرة والارادة وليس كذلك بل الى الذات المتصف بالتكوين والايجاد بطريق الايجاب ولا اشكال فيه بل هذا مما اتفق عليه المتأخرون والمحشيون فان قيل اذا كان ذلك المعنى موجودا في الواجب بالنسبة الى القدرة والارادة بل الى سائر الصفات يكون بالنسبة الى نفسه ايضا فيحتاج الى معنى آخر يرتبط به ويمتاز عن غيره ويتسلسل او يلزم تحقق الفاعل بدون ذلك المعنى قلت نفس ذلك المعنى صادر عنه تع بتوسط نفس ذلك المعنى ولا يحتاج الى معنى آخر كما مر في الحاشية السابقة فتأمل نقل عنه واما انه موجود ام لا فهو بحث آخر على ان طريق وجود سائر الصفات ان استقام يوصل الى انه موجود ايضا انتهى كلامه

يعني ان الملخص ههنا هو اثبات المعنى المغاير لسائر الصفات واما انه موجود او انه امر اعتباري يعتبره العقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس في الخارج امر زائد * عليهما فهو بحث آخر على انه لو تم طريق اثبات وجود الصفات وزيادتها من انه تع عالم وقادر ومريد ولا معنى لها الا من اتصف بالعلم والقدرة والارادة اوصل ذلك الطريق بعينه الى اثبات وجود التكوين وزيادته على الذات بان يقال انه تع خالق لكل شيء ولا معنى للخالق الا من اتصف بالخلق فلا بد ان يكون امرا موجودا زائدا على ذاته تع كسائر الصفات وبما ذكرناه اندفع ما قيل ان ما به الامتياز والارتباط نفس الذات وعلى تقدير تسليم كونه امرا زائدا على الذات سوى القدرة والارادة يجوز ان يكون امرا اعتباريا ودعوى وجوب كون ما به الامتياز والارتباط امرا خارجيا غير مسموع ما لم يقم عليها برهان وشهادة الوجدان في امثال هذه المباحث غير مقبولة ووجه الاندفاع ظ للمتأمل فيه قوله او لكون التعلق اه يعني ان تكوينه لكل جزء من اجزاء العالم قديم والمكون حادث لكون التعلق الازلي بوجوده في وقت مخصوص فيتوقف على ذلك الوقت فيكون حادثا مثلا تعلق التكوين بوجود زيد في الازل في وقت كون الشمس في الاسد فيتوقف على تحقق ذلك الوقت فيكون حادثا وان كان التكوين متعلقا به في الازل قوله وهذا هو الانسب بالمتن لا يظهر وجه الانسبية فانه يحتمل ان يكون معنى عبارة المتن هو تكوينه الذي يتعلق بالعالم ولكل جزء من اجزائه في وقت وجوده فح يكون اشارة الى ان متعلقاته حادثة على حسب تجدد الاوقات ويحتمل ان يكون معناه هو تكوينه الذي تعلق في الازل بوجود العالم ولكل جزء من اجزائه في وقت وجوده فح يكون متعلقاته قديمة ويكون حدوث المكونات بحدوث اوقات وجودها اللهم الا ان يقال ان الظاهر على الاحتمال الاول ان يقول هو تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه عند تعلقه به فعدم تعرضه للتعلق وتعرضه للوقت يرجح الاحتمال الثاني قوله وحاصله منع الملازمة اه اي لا نم انه لو قدم التكوين قدم المكونات كيف والعقل يتعلق وجود المكونات بالتكوين قول بحدوثها اذ القديم ما لا يتعلق وجوده بايجاد شيء آخر وما قاله الفاضل المحشي من انه لا يتصور منع الملازمة فان التكوين نسبة متأخرة عن المكون عند القائلين بحدوث التكوين كما ان الضرب متأخر عن المضروب

فلو كان التكوين قديما يلزم قدم المكون لان قدم النسبة يستلزم قدم المنتسبين كما ان
قدم الضرب يستلزم قدم المضروب فهو خبط محض اذ لا معنى لتأخر التكوين عن المكون
كيف والشارح حقق فيما بعد على مذهب القائلين بكون التكوين اضافة انه عبارة عن
تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور في وقت وجوده ولا شك ان ذلك التعلق
مقدم على وجود المقدور ولعل ذلك الخبط وقع من تشبيههم للتكوين بالضرب وهو ليس
الا في مجرد كونه من قبيل الاضافات لا في كونه متأخرا عن المكون مثل الضرب عن المضروب
على ما صرح به بعض الافاضل في قوله ولما استدل القائلون بحدوث اه قوله وقد يتوهم
اه يعني قد يتوهم ان قوله وما يقال ليس جوابا عن المستدل للقائلين بل هو اعتراض على قوله
ان تعلق فاما ان يستلزم اه وحاصله ان ترديد التعلق بين المستلزم له القدم والحدوث
قبيح غير محتمل لان تعلق وجود شيء بشيء يستلزم احتياج الاول الى الثاني في الوجود
فيستلزم الحدوث البتة اذ لا معنى للحدوث الا الاحتياج الى الغير في الوجود قوله وليس
بشيء اه يعني ما يتوهم في توجيه ما يقال ليس بشيء لان امثال هذا الترديد شايعة كثيرة
الوقوع في كتب القوم والغرض منه توسيع الدائرة واحاطة الاحتمالات العقلية
بحيث لا يبقى للخصم مجال للكلام الا يرى انه قد ردد المردود وجود العالم بين التعلق بذاته
او بصفة من صفاته وبين عدم التعلق اصلا مع ان عدم التعلق صح لا معنى له اذ لا يمكن ترجيح احد طرفي الممكن بلا
مرجح وقد سلم المعترض ايضا صحة هذا الترديد حيث لم يتعرض عليه تأمل قيل على
انه يجوز ان يكون الجواب اه يعني يجوز ان يكون الجواب الزاميا لاسكات الخصم ويكون
الترديد مبنيا على ما هو مسلم عنده وان كان فاسدا في نفس الامر فان الخصم القائل
بحدوث التكوين يقول ان الاحتياج لا يستلزم الحدوث بل قد يكون الشيء مع احتياجه
قديما حيث قال لو قدم التكوين لزم قدم المكونات مع احتياجها الى التكوين قال
الفاضل المحشي في توجيه العلاوة اي يكون الجواب الذي فيه الترديد المذكور جوابا
الزاميا فلا يلزم ان يكون الترديد قبيحا فان للمجيب ح ان يذهب الى جميع الاحتمالات
العقلية الباطلة حتى يحصل الالزام انتهى كلامه ولا يخفى عليك ان هذا التوجيه
او هو عين ما ذكره بقوله وليس بشيء لشيوع نظائره توسيعا للدائرة فلا معنى للعلاوة
قوله ومن اجل ان المراد اه يعني ومن اجل ان المراد بالحادث ما يكون مسبوقا *
بالعدم ومخرجا من العدم الى الوجود وبالقديم خلافه يقال ان التنصيص على كل جزء

من اجزاء العالم اشارة الى رد من زعم قدم العالم ببعض اجزائه كالهيولى والصورة
لانه اذا كان معنى الحادث ما ذكر يكون معنى التكوين الذي هو نفس الاحداث
الاخراج من العدم الى الوجود فيكون ردا على من زعم ان بعض اجزائه غير مخرج
من العدم بخلاف ما اذا كان معناه المحتاج الى الغير في الوجود فانه يكون
معنى التكوين الاحتياج الى الغير في الوجود فلا يحصل الرد على ذلك الزاعم
لانه ايضا يقول بالحدوث بهذا المعنى وبما حررنا لك اندفع ما قال بعض
الافاضل ان مجرد ان الحادث عندنا ما لوجوده بداية لا يوجب كون اضافة التكوين
الى كل جزء من اجزاء العالم ردا على من زعم قدم شيء من اجزائه ما لم يثبت ان اضافة التكوين
توجب الحدوث بمعنى ثبوت البداية للوجود ووجه الاندفاع ظاهر وفهم ذلك البعض
قوله ومن ههنا بقوله اي من اثبات اختيار الصانع كذلك ولا يخفى انه يأبى عنه
قول الشارح فيما بعد والا فهم انما يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية اه كما
لا يخفى على اولي الافهام قوله جعله بعضهم من تتمة الجواب اه يعني ان الشارح جعل
قوله وهو غير المكون كلاما مستقلا بيانا للمسئلة التي اختلف فيها الماتريدية
والاشعرية حيث ذهب الماتريدية الى انه غير المكون والاشعرية الى انه عينه وحمل
الغير المذكور في المتن المذكور في الشرح اي الغير على ما يقابل العين بحسب المفهوم لان الدلائل المقررة في اثبات هذا المطلب
انما تثبت المغايرة بحسب المفهوم لا التحقق وجعل بعض الشراح هذا الكلام من
تتمة جواب الشبهة التي اوردها القائلون بحدوث التكوين وحمل الغير المذكور
فيه على الغير المصطلح وهو ما يمكن انفكاكه في الوجود او في الحيز وقال في تقرير الجواب
انه لا يلزم من قدم التكوين قدم المكون لان تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه
يتعلق به في وقت وجوده وهو غير المكون عندنا لصحة الانفكاك بينهما من الجانبين
لان التكوين ثابت في الازل بدون المكون ضرورة ان تعلقه بالمكونات فيما لا يزال
وقت وجودها وكذا المكون منفك عنه في الحيز فلا يكون التكوين اضافة كالضرب
حتى يلزم ما ذكر بل صفة حقيقية ذات اضافة والا اي وان كان اضافة لم يكن
غيرا لامتناع انفكاكه حين كونه اضافة عن المكون ضرورة ان النسبة لا تتحقق
بدون المنتسبين قوله وليس بشيء اه اي ما جعله بعض الشراح ليس بشيء لان صحة
الانفكاك من جانب التكوين غير مسلمة عند الخصم لان التكوين عنده اضافة لا تتحقق

بدون المكون وصحة الانفكاك من جانب المكون لا يفيد في اثبات كونه صفة حقيقية حتى لا يلزم من قدمه قدم المكونات لانها موجودة حال كونه اضافة فان المكون حال بقائه موجود بدون التكوين فلا يتم الجواب عن الشبهة المذكورة وبخطر بالبال ان الجواب المذكور غير موقوف على ان يكون صحة الانفكاك من جانب التكوين مسلمة عند الخصم القائل بحدوثه لان الشبهة المذكورة كانت واردة على مذهب القائلين بقدم التكوين فيكفيها الجواب على مذهبهم كيف وحاصل الجواب منع الملازمة اي لا نم انه يلزم من قدم التكوين قدم المكونات لان التكوين غير المكون عندنا لصحة الانفكاك بينهما عندنا فلا يكون اضافة كالقرب ولا شك انه لا معنى ح لان يقال انا لا نم صحة الانفكاك بينهما يدل على ما قلنا تفسير المصنف قوله وهو غير المكون بقوله عندنا ولانه لا يشوبها ريبة على انه لو كان صحة الجواب موقوفا على تسليم الخصم لم يتم الجواب المذكور بقوله وهو تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه لوقت وجوده ايض لان الخصم لا يسلم كون التكوين صفة تتعلق بالمكونات في وقت وجودها بل عنده نفس التعلق قوله على ان عدم الغيرية لا يكفيه اه منع للملازمة التي ذكرها ذلك البعض بقوله والا لما كان غيرا يعني انا لا نم انه لو كان اضافة لم يكن غيرا لان كونه اضافة انما يستلزم اللزوم وعدم الانفكاك من جانب واحد وهو لا يستلزم عدم الغيرية اذ لا يكفيه اللزوم من جانب واحد كالعرض الجزئي مع المحل الجزئي والصفة المحدثة مع الذات فان اللزوم من جانب العرض والصفة متحقق مع انهما مغايران للمحل والذات ولا يخفى ان هذا المنع لا يضر اذ يكفي في الجواب ان يقال وهو غيره لصحة الانفكاك بينهما من الجانبين عندنا فلا يكون اضافة عندنا كالقرب والالامتنع انفكاكه عن المكون من غير ذكر نفي الغيرية في البين قوله والصفة المحدثة مع الذات اراد به الصفات المتجددة لذاته تع من كونه قبل كل شيء وبعده ورازقا وخالقا ومحييا ومميتا الى غير ذلك من الاضافات فلا يرد ما قال الفاضل الجلبي ان الصفات المحدثة داخلة في العرض فذكرها مستدرك قال في شرح المواقف من الصفات ما هي غير الذات كصفات الافعال من كونه خالقا ورازقا ونحوهما قوله قيل عليه ان التكوين اه قائله من جعل قوله وهو غير المكون من تتمة الجواب باحثا على توجيه الشارح

وحاصله ان الدليل لا يثبت المدعي لان المدعي اثبات مغايرة التكوين الذي هو مبدا الفعل للمكون على ما يدل عليه عندنا فان التكوين عند المصنف ومن يوافقه مبدا الفعل ولذا جعله صفة ازلية واللازم من الدليل هو تغاير الفعل الذي هو اثره للمفعول قوله ولو سلم لم يكن غيرا اه يعني لو سلم ان التكوين نفس الفعل لا مبداه فلا يكون غير الامتناع انفكاكه عن المكون ضرورة عدم تحقق الاضافة بدون المضافين ولو سلم غيريته بالمفعول يلزم ان يكون مغايرا* للفاعل ايض لان الانفكاك من جانب واحد اعني من جانب الفاعل* متحقق ههنا ايض فيلزم ان يكون الصفة غير الذات وهو مخالف لما تقرر عندهم من ان الصفات ليست غير الذات ولا يخفى عليك ان التسليمين غير واردة على الشارح اذ لم يحمل الغير على المصطلح بل على ما يقابل العين بحسب المفهوم كما يفصح عنه الدلائل المورودة في اثبات الغيرية وقوله وهذا كله تنبيه على كون الحكم اه وجعلهما ايرادا على تقدير ان يكون قوله وهو غير المكون من تتمة الجواب بحمل الغير على المصطلح على ما قاله المحشي المدقق فليس بشيء لان هذا الدليل اعني قوله لان الفعل يغاير المفعول من الشارح وهو لم يحمل قوله وهو غير المكون من تتمة الجواب ولم يحمل الغير على المصطلح قوله وجوابه ان الكلام الزامي اه يعني ان هذا الاستدلال مبني على مذهب الخصم القائل بان التكوين عين المكون وانه اضافة والغرض منه الزامه وحاصله ان التكوين غير المكون لان التكوين على ما زعمت نفس الفعل والفعل يغاير المفعول بالضرورة قوله ويمكن ان يراد اه اي يمكن ان يقال في دفع الاعتراض ان المراد بالفعل ما به الفعل ومبدؤه اما حقيقة عرفية فان الفعل والخلق والتخليق والاختراع والاحداث والتكوين وان كان يدل على المعنى الاضافي لكن المراد في اصطلاحهم مبدؤه على ما مر واما مجازا بذكر اللازم وارادة الملزوم ويكون قوله كالقرب منظرا لا تمثيلا حتى يرد ان القرب ليس مبدا الفعل بل نفس الفعل فلا يكون موافقا للممثل له قوله وقد عرفت انفا جواب اه لعل هذا الجواب من المحشي مبني على تقدير تسليم ان يكون المراد بالغير المصطلح نقل عنه فان قوله ليس بشيء لان صحة الانفكاك اه جواب صريح عن التسليم الاول وفي قوله والصفة المحدثة مع الذات اشارة الى الجواب عن التسليم الثاني يعني ان الفعل بمعنى الاضافة حادث ولا محذور في مغايرة الصفة

المجردة" مع الذات انتهى كلامه والاظهر ان يقول فان قوله على ان عدم الغيرية لا يكفيه
اللزوم من جانب واحد جواب صريح عن التسليم الاول واما وبقوله حادث متجدد ولان
الفعل بمعنى الاضافة" امر اعتباري لا وجود له في الخارج وكذا من الصفة" المحدثة العدم
الصفة" المحدثة" لذاته تع والالزم كونه محلا للحوادث بل له صفات متجددة ككونه قبل
كل شيء وبعده ومحييا ومميتا ورازقا وخالقا الى غير ذلك من الاضافات والاعتبارات
قوله اذ الاحتياج اليه يعني ان احتياج المكون الى الصانع انما هو في التكوين والايجاد
فاذا كان عين ذاته يكون المكون محتاجا في وجوده الى ذاته اذ لو احتاج الى موجد
غيره يكون لا ايجاد وصفة" لذلك الغير فلا يكون عين المكون وهذا خلف فيكون مستغنيا
عنه وقديما لاقتضاء ذاته وجوده قيل تفسير التكوين بالايجاد والاشارة الى المراد
بالتكوين الاضافة لا مبدأها فيكون هذا الكلام الزاميا ايضا قوله القدم اما
لغوي اه يعني ان القدم اما مأخوذ من القدم اللغوي وهو بمعنى الزمان الطويل
المعبر عنه بالفارسية پيش بودن فالمعنى انه ادوم من العالم واسبق منه
بالزمان بمعنى انه مضى عليه زمان طويل لم يمض على العالم ضرورة انه حادث وهذا
على تقدير ان لا يلاحظ لزوم قدم العالم واما من القدم الاصطلاحي بمعنى عدم سبق
العدم فالمعنى اقوى قدما واولى من العالم وهذا على تقدير ان لا حظ لزوم قدم العالم
فان التكوين اذا كان نفسه يكون قديما الا انه لا يكون قديما كالواجب لانه قديم بالتكوين
لان وجوده به فلا بد ان يلاحظ المكون بعنوان كونه عين التكوين في حكم العقل بكونه
قديما حتى لو غفل عن هذه الملاحظة" لا يحكم العقل بقدمه بخلاف الواجب تع فان
ذاته تع علة مقتضية لوجوده فلا حاجة في الحكم بقدمه الى ملاحظة" ذاته بعنوان اخر
اخر لو غفل عنه لم يحكم بقدمه فيكون الواجب اشد واقوى قدما عند العقل وهذا
على طبق ما قال الحكماء ان الموجود الذي وجوده عينه اقوى موجودية من الموجود
الذي وجوده مقتضى ذاته اذ لا يمكن تصور الخلو عن الوجود في الاول بخلاف
الثاني وان كان الخلو عن الوجود فيهما محالا في الخارج فتدبر ولا تلتفت
الى ما قال الفاضل المحشي من ان كون الواجب اقوى قدما محل بحث قوله
وذلك بحكم اه يعني كون نظام العالم على الوجه الاوفق والاصلح دليلا
على كون صانعه قادرا مختارا حكم بديهة الاصحاب من الضروري فانه اذا كان

اذا كان موجبا لم يكن على الوجه الاصلح بل على الوجه المتعين الذي لا وجه وراءه
هذا لكن دعوى الضرورة في محل المناقشة" خصوصا اذا ادعى الخصم ان مبدأه
لما كان كاملا من جميع الوجوه يكون اثره ايضا على الوجه الاكمل غير مسموع
لانه لا بد له من دليل قوله نعم يمكن المناقشة" باحتمال الواسطة" بان يقال نظام
العالم على الوجه المذكور انما يدل على كون مؤثره عالما قادرا مختارا ولم يقتض
ان يكون الواجب كذلك اذ يجوز ان يكون ذلك المؤثر وسطا مختارا صادرا
عن الواجب بطريق الايجاب والجواب بان ما سوى الله تعالى حادث ولا يمكن *
استناده الا بطريق الاختيار غير تام لانه مبني على اثبات حدوث جميع ما سوى
الله تع وهو لم يثبت بعد بل انما يثبت حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات
والمستدل عليه بعض الاكابر بان كل ما سوى الواجب تع ممكن وكل ممكن مفتقر الى
مؤثر وكل مفتقر محدث لان تأثير المؤثر فيه بالايجاد ولا يجوز ان يكون حال
البقاء لاستحالة ايجاد الموجد فبقي ان يكون اما حال الحدوث او حال العدم
وعلى التقديرين يلزم حدوث الاثر وفيه انه لو تم لاستلزم اما القول بحدوث
صفاته تع او القول بانها واجبة بالذات وكلا الامرين مشكل قوله يشير الى
ان الرؤية اه اي يشير بتفسير الرؤية" بالانكشاف الى ان الرؤية مصدر مبني للمفعول
بمعنى كونه تع مرئيا لان الانكشاف صفة المرئي والمصدر المبني للفاعل اي
كون الشخص رائيا صفة" الرائي وانما حمل الشارح على الاول مع ان الثاني ايضا محتمل
لتبادره منه من غير تقدير في العبارة ولانه المتنازع فيه لان الخصم انما يدعي المانع
من جانب المرئي وان كان كل منهما لازما للاخر فعلى هذا يكون قوله واثبات
الشيء ايضا مصدرا مبنيا للمفعول اي كون الشيء مثبتا لكن قوله في بعد ولنا النسبة
اليه حالة" مخصوصة" هي المسماة بالرؤية يدل على انه مصدر مبني للفاعل ويمكن ان
يقال تفسير الرؤية بالانكشاف تفسير باللازم فلا حاجة الى التأويل ويكون موافقا
لما في شرح المقاصد انا اذا عرفنا الشمس بحد او رسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا
ابصرنا وغمضنا كان نوعا اخر من الادراك فوق الاول ثم اذا فتحنا العين
كان نوعا اخر من الادراك فوق الاولين سميناه بالرؤية قوله هذا هو الامكان
الذهني اه يعني عدم الحكم بامتناعها بعد التخلية هو الامكان المفسر بتجويز الذات

وفرضه مع عدم المانع الشامل للممتنع الذي يكون العلم بامتناعه كسبيا اذ يصدق عليه ان العقل بعد التخلية وعدم ملاحظة الدليل لا يحكم بامتناعه وهو ليس محل النزاع لان الخصم قائل بامكان الرؤية بهذا المعنى فانه يقول ان العقل بعد التخلية لا يحكم بامتناع الرؤية لكن بعد ملاحظة الدليل من كونه تع مجردا عن المكان والجهة وعدم كونه جسما مكيفا بالعوارض التي هي شرط الرؤية يحكم بامتناعه انما النزاع في الامكان الذاتي المقابل للامتناع المفسر بان لا يكون الوجود والعدم* مقتضى الذات فالصواب ان يقول اذا خلي ونفسه يحكم بعدم امتناع رؤيته ويمكن ان يقال ان الامكان الذهني كاف في هذا المقام وان غفل عنه السلف الكرام لان العقل اذا لم يحكم بامتناعه بعد التخلية عملنا بالظواهر الدالة على الوقوع ما لم يقم دليل على امتناعه اذ لا يمكن صرف الظواهر ولا التوقف فيها بمجرد احتمال ان يظهر دليل عقلي على الامتناع اذ لو كفى مجرد جواز ذلك في الصرف والتوقف لوجب الصرف والتوقف في جميع الظواهر الواردة في الاحكام الشرعية اذ يجوز ان يظهر دليل عقلي على امتناعها فعلم ان عدم حكم العقل بالامتناع بعد التخلية كاف لنا في العمل بالظواهر ويؤيد ذلك ان القوم لم يتعرضوا لاثبات الامكان الذاتي في سائر السمعيات كالسمع والبصر والكلام وعذاب القبر وغير ذلك بل اكتفوا على انها امور ممكنة اخبر بها الصادق ومن ادعى الامتناع فعليه البيان ولعمري ما احسن الشارح في اختصار مسلك الجواز قوله يرد عليه انه ان اريد اه اي ان اريد بالفرق بالبصر الفرق برؤية البصر بين جسم وجسم وعرض وعرض فهو مصادرة بجعل المدعى جزءا من الدليل اذ يصير الكلام هكذا انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض لانا نفرق بالرؤية بين جسم وجسم وعرض وعرض وكلما كانا مفروقين برؤية البصر فهما مرئيان ولا يخفى ما فيه وان اريد به الفرق باستعمال البصر فهو لا يفيد في اثبات المدعى كون الاعيان والاعراض* مرئيين فانا نفرق باستعمال البصر بين الاعمى والاقطع مع عدم كونهما مرئيين لدخول العدم في مفهومهما لانهما عبارتان عن عدم البصر وعدم اليد والتحقيق ان الفرق بتوسط استعمال البصر لا يستلزم كون المفروق مبصرا لجواز ان يكون المبصر عوارضه وبتوسط ذلك الادراك يفرق العقل بينه وبين امر آخر قيل ان الضرورة

قاضية بان الرؤية لا تتعلق الا بالموجود ولا اختصاص لها بشيء من الاعيان والاعراض وبهذا القدر يحصل المطلوب وفيه ان كون الحكم بعدم اختصاص الرؤية بشيء من الاعيان والاعراض ضروريا محل تامل كيف وقد ذهب كثير من العقلاء الى ان المرئي هو الاعراض من الالوان والاضواء وغير ذلك على ما بين في محله قوله يرد عليه ان التحيز المطلق اه يعني ان الحصر ممنوع اذ التحيز المطلق اعني كون الشيء شاغلا للحيز سواء كان* بالذات او بالعرض او الوجوب بالغير وكونه مقابلا للمرئي بل الامور العامة الشاملة كلها مشتركة بينهما فيجوز ان يكون علة الرؤية واحدا منها قال الفاضل المحشي كون وجوب الوجود علة للرؤية لا يضر المعلل لان فيه ثبوت المط وهو صحة رؤية* الواجب لتحقق وجوب الوجود فيه واما كونه بالغير فهو امر اعتباري محض فلا يصلح علة لصحة الرؤية ومتعلق لها انتهى كلامه وفيه انا لا نم ان كونه بالغير اعتباري وعلى تقدير التسليم فيجوز ان يكون شرطا للعلية الوجوب واجيب بانا من انا نعلم بالضرورة مدخلية الوجود في العلية ولا يخفى ان هذا القدر لا يثبت العلية قوله فان غلبت علية الامور اه هذا الجواب على تقدير تمامه انما يدفع النقض بالامور الشاملة للمفهومات باسرها كالماهية والمعلومية لا المفهومات الشاملة للجوهر والعرض فقط كالمخلوقية والكثرة مثلا والجواب الحاسم لمادة الشبهة ما سيجيء من الشارح من ان المراد بالعلة متعلق الرؤية ولا شك ان شيئا من الامور العامة لا يصلح متعلقا لها لكونها امورا اعتبارية غير موجودة في الخارج قوله فقد يجوز ان يشترط اه يعني يجوز ان يشترط علية واحد من تلك الامور بشيء من خواص الممكن الموجود كالحدوث وتساوي طرفي الوجود والعدم الى ذاته الى غير ذلك فلا يمكن تحقق ذلك الامر من حيث كونه علة للرؤية في الواجب و المعدومات ولا يلزم صحة رؤيتهما وبما حررنا لك ظهر فساد ما قال الفاضل المحشي واما قوله فيجوز ان يشترط بشيء من خواص الموجود والممكن ممنوع بما يذكره فيما بعد من ان امتناع وجود الرؤية لفقد الشرط او وجود مانع لا يمنع الصحة المطلوبة او لم يجعل شيء من خواص الموجود والممكن شرطا لوجود الرؤية حتى يتم ما ذكره بل شرطا لعلية ذلك الامر ولا شك انه اذا كان شيء من تلك الخواص شرطا للعلية لا يكون ذلك الامر من حيث العلية متحققا في الواجب فلا يلزم صحة رؤيته قوله وايضا لو عللت الى اخره يعني لو كان علة صحة الرؤية الامكان لصح رؤية المعدوم

الممكن لتحقق الامكان فيه لكنه مخالف للضرورة قوله وفيه نظر اه نقل عنه وجه النظر انه يجوز ان يشترط عليه الامكان بشيء من خواص الموجود كما اشير اليه انفا قوله لان التاثير صفة اثبات اه هذا الكلام من السيد الشريف مبني على ط ما يفهم من عبارة المواقف من قوله وهذه العلة لابد ان تكون* مشتركة والا لزم تعليل الواحد بالعلل المختلفة وذلك يخرجا نزلما مر في مباحث العلل انتهى والا فالعلة ههنا ليست بمعنى المؤثر بل بمعنى متعلق الرؤية كما سيجيء يعني ان العلة لابد ان تكون مؤثرة والتاثير صفة اثبات فثبوته فرع ثبوت المثبت له فلا يتصف به العدم الصرف ولا ما يتركب منه ولو قيل ان الرؤية لا تتعلق بالمعدوم لكان صحيحا في نفسه لكن لا ينتظم بظاكلام الشرح قوله ويرد عليه انه لا يمنع اه يعني ان الدليل المذكور انما يدل على انه لا يمكن ان يكون العدم نفس العلة الفاعلية اوجزءها ولا يدل على انه لا يمكن ان يكون ~~العدم~~ نفس العدم شرطا لها فيجوز ان يكون الوجود بشرط الحدوث او الامكان علة للرؤية فلا يثبت صحة رؤية الواجب نقل عنه وانت خبير بان احتمال الشرطية لا يقتصر على العدم بل يجوز ان يناقش باحتمال ان يشترط عليه الوجود بكل ما يخص بالممكن انتهى ومن هذا ظهر ان ما ذكره الفاضل المحشي في دفع هذه الايراد من انه قد صرح الشارح بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا وهذا معنى ما ذكر في شرح* المواقف ويؤيده ما ذكر في شرح المواقف ايضا ان المراد بعلة صحة الرؤية ما يمكن ان يتعلق به الرؤية لا ما يؤثر في الصحة واحتياج الصحة الى العلة بمعنى المتعلق ضروري ويعلم ايضا بالضرورة ان متعلق الرؤية امر موجود لان المعدوم لا يصح رؤيته قطعا انتهى كلامه لا يدفع الايراد المذكور اذ يجوز ان يكون امر وجودي من خواص الممكن شرطا للوجود وعلى ان حمل العلة ههنا على المتعلق مما يخل بنظم الكلام على ما مر في الحاشية السابقة قوله فان امتناع وجود الرؤية اه تعليل للمقدمة المطوية تقريره ان هذا الامتناع على تقدير ثبوته لا يضر فان امتناع وجوده اه يعني ان امتناع الرؤية موقوف على ثبوت كون شيء من خواص الممكن شرطا او من خواص الواجب مانعا وهو لم يثبت وعلى تقدير ثبوته لا يضر فان امتناع وجود الرؤية لفقد شرط او تحقق مانع لا يمنع الصحة المطلوبة اعني الصحة بحسب الذات

قطع النظر عن الامور الخارجة قوله يرد عليه ان حاصله اه يعني ان حاصل هذا الكلام هو ان متعلق الرؤية مشترك بين الجوهر والعرض بحسب الواقع فان خلاصته ان متعلق الرؤية وجودي وليست في صورة رؤية الشبح من بعيد خصوصية الجوهر والعرض بل الوجود المطلق وهذا الكلام لا يدفع الاعتراض المذكور بقوله فالواحد النوعي اه عن الطريق المذكور بقوله انا قاطعون برؤية الاعيان اه اذ خلاصته انا لا نم انه لابد للحكم المشترك من علة مشتركة لم لا يجوز ان يكون ذلك الحكم واحدا نوعيا فيعلل بالمختلفات فلا يستدعي علة مشتركة ودفعه انما يكون باثبات المقدمة الممنوعة وهي انه لابد للحكم المشترك من علة مشتركة والكلام المذكور لا يثبته فانه انما يدل على ان علته امر مشترك في الواقع لا انه لابد ان يكون مشتركا واجيب بان هذا جواب بتغيير الدليل وهو شائع فيما بينهم وليس تحرير للطريق المذكور بحيث يندفع عنه الاعتراضات حتى يرد ما ذكره المحشي وفيه بحث اذ قوله بان المراد بالعلة* متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء في كونه وجوديا يدل ولا له جلية على ان الجواب تحرير للطريق السابق بحيث يندفع به الاعتراضات عنه قوله ويستلزم استدراك اه عطف على قوله لا يدفع يعني ان هذا الكلام يستلزم استدراك التعرض لامور الرؤية الجوهر والعرض والاشتراك الصحة بينهما ولاستلزام الاشتراك في العلة الاشتراك في المعلول اذ يكفي ان يقال اذا رأينا زيدا لا ندرك منه الا هوية ما وكونه موجودا من الموجودات ولذا قد لا نقدر على تفصيل ما فيه من الجواهر والاعراض فعلم ان متعلق الرؤية اولا وبالذات هو الهوية المطلقة وهي مشتركة بين الواجب والممكن فيصح ان يرى ولا حاجة الى المقدمات المذكورة كما لا يخفى هذه خلاصة كلام المحشي وللفاضل المحشي ههنا كلام لا طائل تحته كما يظهر بادنى تامل قوله رد بان مفهوم الهوية اه هذا الرد ذكره السيد السند في شرح المواقف وحاصله ان مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين الهويات امر اعتباري كمفهوم الحقيقة والماهية فلا يصح ان يكون متعلقا للرؤية والا لزم صحة رؤية المعدومات بل المرئي من الشبح البعيد هو الخصوصية الموجودة فيه الا ان ادراكها اجمالي لا نتمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا فليس كل اجمال وسيلة الى تفصيل الا يرى الى قولنا كل شيء فهو كذا فلعل لتلك الخصوصية مدخل في الرؤية فلا يصح

رؤية الواجب قوله ثم اعلم ان هذا الدليل اه يعني ان الدليل المذكور لاثبات صحة رؤية الواجب منقوض بصحة الملموسية فان الدليل المذكور بعينه جار فيهما مع امتناع كون الواجب ملموسا وتقريره ان الملموسية مشتركة بين الجوهر والعرض لانا نفرق باللمس بين جسم وجسم فانا نميز الطويل من العريض والطويل من الاطول وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر ان الجسم مركب من الجواهر الفردة فلمس الطول والعرض هو لمس الجواهر التي تركب منها الجسم وكذا نفرق باللمس بين عرض وعرض فانا نميز الرطب عن اليابس والخشن عن الاملس فالملموسية مشتركة بين الجوهر والعرض ولابد للحكم المشترك من علة قابلة مشتركة وهي ليست الا الوجود وبما حررنا لك ظهر ضعف ما قال الفاضل المحشي يمكن ان يقال ان صحة الملموسية مختصة بالاعراض فلا نقض بصحة الملموسية لعدم جريان الدليل فيهما انتهى كلام الفاضل لان الدليل الذي اورد على رؤية الاعيان جار بعينه في ملموسية الاعيان بلا تفاوت على ما حررنا فان تم تم في الموضعين والا فلا اجاب عنه بعض الفضلاء بانا نلتزم صحة ملموسية الواجب فان ما تقرر من الشيخ الاشعري من انه يجوز ان يدرك بكل حاسة ما يدرك بالحاسة الاخرى يفيد استلزام صحة الابصار صحة اللمس الا انه لم يرد النقل باللمس لم يلتفت الى البحث عن صحة انت خبير بان ما ذكره يقتضي صحة المذوقية والمشمومية وهو سفسطة لا يقبلها الطبع السليم ولذا قال في شرح المقاصد واما النقض بصحة الملموسية فقوي فالانصاف ان ضعف هذا الدليل جلي قوله يرد عليه انه يصح ان يقال اه يعني انا لا نم ان المعلق بالممكن ممكن فانه يصح ان يقال ان انعدم المعلول انعدم العلة والعلة قد يكون ممتنع العدم مع امكان عدم المعلول في نفسه كالصفات بالنسبة الى الذات والعقل الاول بالنسبة اليه عند الحكماء فيجوز ان يكون الرؤية * الممتنعة معلقا بالاستقرار الممكن والسر في جواز تعليق الممتنع بالممكن ان الارتباط بين المعلق والمعلق عليه انما هو بحسب الوقوع بمعنى انه ان وقع عدم المعلول وقع عدم العلة والممكن الذاتي قد يكون ممتنع

الوقوع كالممتنع الذاتي فيجوز التعليق بينهما بحسب الوقوع وليس الارتباط * بينهما بحسب الامكان حتى يلزم من امكان المعلق عليه امكان المعلق اجيب بان المراد بالممكن المعلق عليه الممكن الصرف الخالي عن الامتناع مطلقا ولا شك ان امكان عدم المعلول المعلق عليه فيما امتنع عدم علته ليس كذلك بل التعليق بينهما انما هو بحسب الامتناع بالغير فان الاستلزام عدم الصفات وعدم العقل الاول عدم الواجب من حيث انه مع وجود كل منهما واجب وعدمه ممتنع بوجود الواجب واما بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن الامور الخارجية فلا استلزام بخلاف الاستقرار الجبل فانه ممكن صرف غير ممتنع لا بالذات ولا بالعرض واما الرد بان المعلق عليه استقرار الجبل بعد النظر بدليل الفاء وحين تعلقت ارادة الله تع بعدم استقراره عقيب النظر استحال استقراره وان كان بالغير فليس بشيء لان استقرار الجبل حين تعلقت ارادته تع بعدم استقراره ايض ممكن بان يقع بدله الاستقرار وانما المحال استقراره مع تعلق ارادته بعدم الاستقرار كما يفصح عنه بيان الش قال الفاضل * المحشي والحق ان التركيب المذكور لا يصح في اللغة بل الصحيح ان يقال ان انعدم العلة انعدم المعلول وليس بشيء اذ لا شك في صحة قولنا اذا انتفى اللازم انتفى الملزوم مع انه قد يكون الملزوم ممتنع الانتفاء قيل ان سلمنا ان الارتباط بينهما بحسب الوقوع لكنه اذا فرض وقوع الشرط الذي هو ممكن في نفسه فاما ان يقع المشروط فيكون ايض ممكنا والا فلا معنى للتعليق وايراد الشرط والمشروط وفيه بحث اذ الارتباط والتعليق بحسب الوقوع في نفس الامر لا الفرض فيجوز ان يفرض وقوع الشرط مع عدم وقوع المشروط فتامل قوله منها ان الرؤية مجاز عن العلم الضروري اه يعني ان الرؤية في ارني مجاز عن العلم الضروري اي ما يكون حاصلا بلا نظر وفكر بطريق ذكر الملزوم و ارادة اللازم وذلك شائع فمعنى رب ارني انظر اليك اجعلني عالما بك علما ضروريا وهذا تاويل الجاحظ ومن تبعه قوله واجيب بان النظر اه يعني لو كانت الرؤية بمعنى العلم الضروري لكان النظر المذكور بعده ايض بمعناه وليس كذلك فان النظر * الموصول بالى نص في الرؤية لا يحتمل سواه فلا يترك بالاحتمال قوله مع ان طلب العلم اه علاوة اي على ان طلب العلم الضروري يدل على ان موسى عليه السلام لم يكن عالما بربه ضرورة مع انه يخاطبه وذلك غير معقول لان المخاطب في حكم الحاضر

المشاهدة وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك كذا في شرح المواقف قوله ويرد عليه ان المراد اه اي يرد على العلاوة ان المراد بما في هو العلم بهوية تع الخاصة والخطاب لا يقتضي العلم بالهوية الخاصة بل العلم بوجه كلي فان من يخاطبنا من وراء الجدار انما نعلمه بوجه كلي لا بهويته الخاصة قيل ان اريد بالعلم بهويته الخاصة انكشاف هويته تع عند موسى عليه السلام انكشاف المشاهدة فهو الرؤية * بعينها وان اريد وقوع نوع اخر من الانكشاف فلا بد من تصويره و بيان امكانه في حقه تع ولزومه لرؤيته وعدم لزومه لخطابه حتى يتم كلام المؤول اقول المراد بالعلم بهويته الخاصة هو انكشاف هويته على وجه جزئي بحيث لا يمكن عند العقل صدقه على كثيرين كما في المرئي بحاسة البصر ولا شك في كونه ممكنا في حقه تع لانه قادر على ان يخلق في العبد علما ضروريا بهويته الخاصة على الوجه الجزئي بدون استعمال الباصرة كما يخلق بعده وفي عدم لزومه الخطاب فان الخطاب انما يقتضي العلم بالمخاطب بامور كلية يمكن صدقها على كثيرين عند العقل وان كانت في الخارج منحصرة في شخص واحد فهو من قبيل التعقل وبما قلنا ظهر ف وما قال الفاضل الجلبي ان اريد بهويته الخاصة على الوجه الاجمالي فهو حاصل في الخطاب ايض وان اريد من حيث الخصوصية فهو لا * يتصور الا بطريق الاحساس لانا لا نم انه لا يتصور بدون الاحساس اذ ليس للحواس مدخل في العلم بل هو بمحض خلق الله تع على القاعدة المختارة من الشيخ الاشعري فيجوز ان يخلق ذلك العلم الجزئي في النفس الناطقة بدون الاحساس كما لا يخفى قوله روي ان موسى عليه السلام اختاره روي انه تع امره ان يأتيه في سبعين من بني اسرائيل فاختار من كل سبط ستة فزاد اثنان فقال ليتخلف منكم رجلان فتشاحوا فقال ان لمن قعد اجر من خرج فقعد كالب ويوشع وذهب مع الباقين فلما دنوا من الجبل غشيه غمام فدخل موسى ع م بهم الغمام وخروا سجدا فسمعوه تع يكلم موسى يأمره وينهاه ثم انكشف الغمام فاقبلوا عليه وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة كذا في انوار التنزيل قوله فعلم انهم ارتدوا اي فعلم من هذه الرواية ان هؤلاء السبعين الحاضرين مع موسى ع م ارتدوا وكفروا بعد ما كانوا من اخيار المؤمنين فلا يرد الاشكال

الذي اورده الشارح اصلا لانا نختار انهم كانوا كافرين ولا نم توقف علمهم بامتناع الرؤية على ان يصدقوه في حكم الله تع بلن تراني لانهم كانوا حاضرين وقت السؤال سامعين للجواب الصادر من جانب قدسه تع بلن تراني كما سمعوا الاوامر والنواهي حين السجدة وغشي الغمام فلم يتوقف على تصديقه ع م لو كان القائلون بلن نؤمن لك الكفار الذين لم يحضروا وقت السؤال ولم يسمعوا الجواب على ما في شرح المواقف وما قيل ان السبعين وان سمعوا الجواب لكن موسى ع م هو المخبر بان المسموع كلام الله تع فيتوقف على تصديقه ففيه انا لا نم ان كون المسموع ظاهرا كلام الله تع موقوف على اخبار موسى ع م فانه فيه علامات وقرائن دالة على انه ليس من جنس كلام البشر لعدم الترتيب والاستماع من جانب واحد مثلا هذا ما سنح بخاطري العليل وذهني الكليل في وجه حل الاشكال الجليل وللفضلاء في توجيهه مقالات كلها تعسفات تركناها مخافة التطويل قوله للمعتزلة ان يقولوا اه يعني للمعتزلة ان يقولوا انزاعنا انما هو في هذا النوع من الرؤية التي يخلقها الله تع في الدنيا في الحيوانات اي يجوز ان يتعلق بذاته تع هذا النوع من الرؤية وينكشف عنده كالمبصرات الجسمانية او لا يجوز فعندنا انه لا يجوز ذلك ولا نزاع لنا معكم في هذا النوع الاخير من الرؤية المخالفة له في الحقيقة والماهية واللوازم والشرائط المسماة عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري كذا في شرح المقاصد اقول الحكم بعدم نزاعهم في هذا النوع من الانكشاف انما يصح لو جوزوا ان يحصل الانكشاف التام البصري بدون الشروط المذكورة لكن الظاهر من مذهبهم عدم جواز ذلك حيث قالوا الادراك البصري مشروط بالشروط فالنزاع اذن معنوي وعندنا الرؤية هو الادراك بالبصر بدون الشروط المذكورة وهم ينكرونه لتوقفه عندهم على الشروط المذكورة والحاصل انهم معترفون بالانكشاف التام العقلي ونحن انما نثبت الانكشاف التام الحسي وهم ينكرونه فالتحاكم المذكور تحاكم من غير تراضي الخصمين قوله يرد عليه ان عدم المدح اه يعني انا لا نم الشرطية المذكورة بقوله لو امتنعت الرؤية لما حصل التمدح بنفيها فان ما عدمه صفة مدح يحتمل ان يكون لان العلم الضروري عندهم هو العلم بهويته الخاصة بدون توسط الابصار

في صورة الامتناع اقوى في المدح وعدم تمدح المعدوم بعدم الرؤية لانم انه لامتناعهما بل لاشتماله على العدم الذي هو معدن كل نقص فيجوز ان يكون هذا النفي ايضا من صفات نقصه الا يرى ان الاصوات والروائح يمكن رؤيتهما مع انه لا يفيد نفيها عنهما التمدح لكونهما مقرونين بعلامات النقص من الحدوث والامكان والتجدد والسر في ذلك ان الموصوف اذا كان كاملا من جميع الوجوه يكون كل ما نفي عنه من صفات النقص والالم يكن كاملا من جميع الوجوه فيفيد ذلك النفي التمدح بخلاف ما اذا كان ناقصا فانه يجوز ان يكون المنفي صفة كمال نفي عنه كما نفي صفات اخر من صفات الكمال ويكون هذا ايضا من سمات نقص فلا يفيد التمدح قوله والحق اه اي الحق ان امتناع الشيء لا يمنع التمدح بنفيه اذا كان من صفات النقص اي الامتناع يدل على كمال المدح فانه اذا كان المنفي من صفات النقص فكلما كان النفي اقوى كان التمدح اقوى الا يرى انه قد ورد التمدح بنفي الشريك والولد في القرآن العظيم مع امتناعهما في حقه تع قوله واما الكسب فيكفيه اه دفع لما يورد انكم اثبتم للعبد كسب الافعال بالاختيار فنقول لو كان العبد كاسبا لكان عالما بتفاصيلها ضرورة ان كسب الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون الا بعد العلم بذلك الشيء بالتفصيل واللازم بط والملزوم مثله وحاصل الدفع ان الكسب يكفيه القصد والعلم الاجمالي ولا حاجة الى العلم بتفاصيل المكسوب ولا شك في كون العبد عالما بافعاله على سبيل الاجمال قوله والحاصل انه فرق بين الخلق والكسب اه يعني حاصل الجواب انه فرق بين الخلق والكسب فان الخلق يقتضي العلم التفصيلي دون الكسب لان الخلق افادة الوجود فهو موقوف على العلم التفصيلي لان الازيد والانقص مما اتى به ممكن وكذا كل فعل من افعاله ممكن وقوعه على وجوه مختلفة وانحا شتى فوقوع ذلك المعين لاجل القصد بخصوصه والقصد اليه بخصوصه موقوف على العلم به كذلك لان القصد الجزئي لا ينبعث عن العلم الكلي كما يشهد به البداهة بخلاف الكسب فانه صرف القدرة والارادة نحو المقدور من غير ان يكون له تاثير في ايجاده فيكفيه العلم الاجمالي هذا قيل والحق ان بيان الفرق بين الخلق والكسب في اقتضائهما العلم مشكل على انه على تقدير تمامه لا يفيد اذ للمعتزلة ان يقولوا ان العلم بالتفصيل انما يشترط في الخلق الكامل واما في الخلق الناقص الذي

يتصف به العباد فيكفيه العلم الاجمالي قوله لا اشكال لان العلم انما يجب لتوقف تعلق القصد عليه ولا شك ان قصد العبد انما يتعلق بالفعل بوجه عام فباي وجه يريده العبد يتعلق به العلم ايضا بخلاف الخلق فانه اعطاء الوجود لامر جزئي فما لم يتصور بوجه جزئي لا يتعلق الارادة به فلا اشكال في الفرق واما ان الخلق الناقص لا يقتضي العلم بوجه جزئي فمكابرة محضة لان القصد ما لم يتعلق لا يوجد الفعل الاختياري فلا بد من العلم بوجه جزئي في الايجاد سواء كان ناقصا او كاملا انما الفرق بينهما في اشتمال الحكم والمصالح فتدبر العبد الموفق قوله وبه يندفع ما يقال اه اي وبما ذكرنا من انه لا شعور بتفاصيل الافعال في حال المباشرة مع ان العلم بالعلم بعد التوجه ضروري ولذا قيل انه علم ضروري يتبع النظري اندفع ما قيل انه يجوز ان يكون العبد عالما بتفاصيل افعاله ولا يكون له العلم بعلمه او يجوز ان يكون له شعور وعلم بذلك التفصيل ولا يبقى زمانا طويلا ووجه دفع الاول ان العلم ضروري بعد الالتفات وههنا ليس كذلك ووجه دفع الثاني انه لا علم له حال المباشرة ايضا فان المحرك اصبعه يتأمل في تفصيل اجزائه عند الحركة ولا يشعر به فلا يكون شعورا بالتفاصيل ولا بحركة الاجزاء وانكار ذلك مكابرة قوله ينبغي ان يجعل هذا المصدر اي ينبغي ان يجعل المصدر بمعنى المفعول اعني المعمول ليصح تعلق الخلق به لان المعنى المصدري اعني الايقاع والاحداث امر اعتباري لا تحقق له في الخارج والالزم التسلسل في الايقاعات فلا يكون متعلقا للخلق ثم ينبغي حمل اضافة المصدر الى ضمير الخطاب على الاستغراق بمعونة المقام لان المقام مقام التمدح وان كان اصل الاضافة للعهد على ما بين في موضعه اذ لو لم تحمل على الاستغراق لم يتم المقصود اذ لا شك ان المعمول يصدق على مثل السرير بالنسبة الى النجار اعني ما يتعلق به الوقوع اذ يقال للسرير انه معمول النجار باعتبار انه تعلق به افعاله والحركات الصادرة عنه حتى صارت معدات لوجوده فعلى تقدير ان لا يكون الاضافة للاستغراق يجوز ان يكون المراد بعض المعمولات امثال هذا المعمول فلا يتم المقصود وهو اثبات ان جميع افعال العباد ومعمولاتهم مخلوقة له تع والرد على المعتزلة اذ لا خلاف لهم في ان امثال هذا المعمول من الجواهر مخلوقة له تع لا مدخل للعبد فيهما انما الخلاف فيما يقع بكسب العبد ويستند اليه من الاعراض مثل الصوم والصلوة

في صورة الامتناع اقوى في المدح وعدم تمدح المعدوم بعدم الرؤية لا لانه لا امتناعهما بل لاشتماله على العدم الذي هو معدن كل نقص فيجوز ان يكون هذا النفي ايض من صفات نقصه الا يرى ان الاصوات والروايح يمكن رؤيتهما مع انه لا يفيد نفيها عنهما التمدح لكونهما مقرونين بعلامات النقص من الحدوث والامكان والتجدد والسر في ذلك ان الموصوف اذا كان كاملا من جميع الوجوه يكون كل ما نفي عنه من صفات النقص والا لم يكن كاملا من جميع الوجوه فيفيد ذلك النفي التمدح بخلاف ما اذا كان ناقصا فانه يجوز ان يكون المنفي صفة كمال نفي عنه كما نفي صفات اخر من صفات الكمال ويكون هذا ايض من سمات نقص فلا يفيد التمدح قوله والحق اه اي الحق ان امتناع الشيء لا يمنع التمدح بنفيه اذا كان من صفات النقص بل الامتناع يدل على كمال المدح فانه اذا كان المنفي من صفات النقص فكلما كان النفي اقوى كان التمدح اقوى الا يرى انه قد ورد التمدح بنفي الشريك والولد في القرآن العظيم مع امتناعهما في حقه تع قوله واما الكسب فيكفيه اه دفع لما يورد انكم اثبتم للعبد كسب الافعال بالاختيار فنقول لو كان العبد كاسبا لكان عالما بتفاصيلها ضرورة ان كسب الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون الا بعد العلم بذلك الشيء بالتفصيل واللازم بط والملزوم مثله وحاصل الدفع ان الكسب يكفيه القصد والعلم الاجمالي ولا حاجة الى العلم بتفاصيل المكسوب ولا شك في كون العبد عالما بافعاله على سبيل الاجمال قوله والحاصل انه فرق بين الخلق والكسب اه يعني حاصل الجواب انه فرق بين الخلق والكسب فان الخلق يقتضي العلم التفصيلي دون الكسب لان الخلق افادة الوجود فهو موقوف على العلم التفصيلي لان الازيد والانقص مما اتى به ممكن وكذا كل فعل من افعاله يمكن وقوعه على وجوه مختلفة وانحاء شتى فوقوع ذلك المعين لاجل القصد بخصوصه والقصد اليه بخصوصه موقوف على العلم به كذلك لان القصد الجزئي لا ينبعث عن العلم الكلي كما يشهد به البداهة بخلاف الكسب فانه صرف القدرة والارادة نحو المقدور من غير ان يكون له تأثير في ايجاده فيكفيه العلم الاجمالي هذا قيل والحق ان بيان الفرق بين الخلق والكسب في اقتضائهما العلم مشكل على انه على تقدير تمامه لا يفيد اذ للمعتزلة ان يقولوا ان العلم بالتفصيل انما يشترط في الخلق الكامل واما في الخلق الناقص الذي

يتصف به العباد فيكفيه العلم الاجمالي قوله لا اشكال لان العلم انما يجب لتوقف تعلق القصد عليه ولا شك ان قصد العبد انما يتعلق بالفعل بوجه عام فبای وجه يريده العبد يتعلق به العلم ايض بخلاف الخلق فانه اعطاء الوجود لامر جزئي فما لم يتصور بوجه جزئي لا يتعلق الارادة به فلا اشكال في الفرق واما ان الخلق الناقص لا يقتضي العلم بوجه جزئي فمكابرة محضة لان القصد ما لم يتعلق لا يوجد الفعل الاختياري فلا بد من العلم بوجه جزئي في الايجاد سواء كان ناقصا او كاملا انما الفرق بينهما في اشتمال الحكم والمصالح فتدبر والله الموفق قوله وبه يندفع ما يقال اه اي وبما ذكرنا من انه لا شعور بتفاصيل الافعال في حال المباشرة مع ان العلم بالعلم بعد التوجه ضروري ولذا قيل انه علم ضروري متبع النظري اندفع ما قيل انه يجوز ان يكون العبد عالما بتفاصيل افعاله ولا يكون له العلم بعلمه او يجوز ان يكون له شعور وعلم بذلك التفصيل ولا يبقى زمانا طويلا ووجه دفع الاول ان العلم ضروري بعد الالتفات وههنا ليس كذلك ووجه دفع الثاني انه لا علم له حال المباشرة ايض فان المحرك اصبعه يتأمل في تفصيل اجزائه عند الحركة ولا يشعر به فلا يكون شعورا بالتفاصيل ولا بحركاته وانكار ذلك مكابرة قوله ينبغي ان يجعل هذا المصدر اي ينبغي ان يجعل المصدر بمعنى المفعول اعني المعمول ليصح تعلق الخلق به لان المعنى المصدري اعني الايقاع و الاحداث امر اعتباري لا تحقق له في الخارج والامر المستشكل في الايقاعات فلا يكون متعلقا للخلق ثم ينبغي حمل اضافة المصدر الى ضمير الخطاب على الاستغراق بمعونة المقام لان المقام مقام التمدح وان كان اصل الاضافة للعهد على ما بين في موضعه او لو لم تحمل على الاستغراق لم يتم المدعى اذ لا شك ان المعمول يصدق على مثل السرير بالنسبة الى النجار اعني ما يتعلق به الوقوع او يقال للسرير انه معمول النجار باعتبار انه تعلق به افعاله والحركات الصادرة عنه حتى صارت معدات لوجوده فعلى تقدير ان لا يكون الاضافة للاستغراق يجوز ان يكون المراد بعض المعمولات امثال هذا المعمول فلا يتم المدعى وهو اثبات ان جميع افعال العباد ومعمولاتهم مخلوقة له تع والرد على المعتزلة اذ لا خلاف لهم في ان امثال هذا المعمول من الجواهر مخلوقة له تع لا مدخل للعبد فيهما انما الخلاف فيما يقع بكسب العبد ويستند اليه من الاعراض مثل الصوم والصلوة

الاكل والشرب والقيام والقعود ونحو ذلك قيل لا حاجة الى حمل الاضافة على الاستغراق لان المراد بالعمل المعمول بمعنى الحاصل بالمصدر وهو لا يصدق على مثل السرير فانه معمول بمعنى ما يتعلق به الوقوع واطلاق المصدر على المعنى الحاصل بالمصدر وان كان مجازا من قبيل اطلاق اللازم وارادة الملزوم الا انه كثير الوقوع في كلامهم بحيث يفهم بلا قرينة تدل عليه فيتم المق بلا ريبة قلت لا يتم المق على هذا التقدير ايض اذ المق ان جميع الافعال سواء كانت على سبيل المباشرة او التوليد مخلوقة له تع اولا وبالذات والمعمول على هذا المعنى لا يشمل المتولدات كحركة المفتاح المتولد من حركة اليد وهو ظ فلا بد من ان يراد بالمعمول ما يتعلق به العمل بمعنى ترتبه عليه ويحمل الاضافة على الاستغراق فيشمل افعال المباشرة والتوليد وما يتعلق به العمل على سبيل الوقوع عليه ويتم المق كما لا يخفى قوله واما ما الموصولة اه يعني ان ما اذا حمل على ما الموصولة فلا حاجة الى ارادة الاستغراق بمعونة المقام لان لفظة ما عامة موضوعة للاستغراق فالمعنى والله خلقكم وجميع ما تعملون بخلاف الاضافة فانها موضوعة في الاصل للعهد اذ هو الاصل في التعريف فلا بد في ارادة الاستغراق ههنا الى المقام قوله وبالجملة فحذف الضمير اقل اه اي حاصل الكلام ان حذف الضمير العائد الى الموصول اقل تكلفا بخلاف جعل ما مصدرية فترجيح الشارح ما المصدرية بانه لا يحتاج فيه الى حذف الضمير ليس كما ينبغي قيل غرض الشارح مجرد بيان وجه جعل ما مصدرية لا ترجيحه على الموصولة حتى يرد ما ذكر ويمكن ان يقال غرض المحشي ايض مجرد بيان ترجيح التوجيه الثاني على الاول لا الرد على الشارح قوله وقد يوجه اه اي قد يوجه من جانب المعتزلة هذه الاية بان المراد بالخلق خلق الجواهر والمعنى افمن يخلق الجواهر كمن لا يخلقها دون خلق الاعراض والافعال الحسية وقد يوجه ايض بان المراد الخلق بلا الة ومباشرة اسباب وكلاهما خلاف الظ اذ لا قرينة تدل على التخصيص كيف وجعل الخلق المتعدي منزلا منزلة اللازم بحذف المفعول يدل على ان المراد ان من يتصف بالخلق مطلقا ليس كمن لا يتصف بالخلق قوله ويمنعون كون الخلق اه يعني ان المعتزلة لا يثبتون الشريك في وجوب الوجود واستحقاق العبادة ويمنعون كون الخلق مطلقا مناطا لاستحقاق العبادة بل مناطه خلق الجواهر والخلق الذي يكون بلا الات واسباب ويمنعون ورود الاية السابقة اعني قوله افمن يخلق كمن لا يخلق في مقام المدح قوله

قوله وهي ان المكلف به امر اختياري للتبة لانه اذا كان الكل بخلق الله تع يكون الافعال الصادرة عنه بمنزلة افعال الجمادات ولا يكون له اختيار فيها فلا يكون المكلف به اختياريا واللازم باطل اذ قد اتفقوا على ان ما وقع به التكليف اختياري للتبة وان اختلفوا في انه هل يجوز التكليف بما لا يطاق ام لا قوله يجوز ان يمدح اه حاصله انا لا نم الشرطية المذكورة بقوله لو لم يكن العبد خالقا لبطل المدح والذم والثواب والعقاب فانه يجوز ان يكون المدح والذم باعتبار المحلية وان يكون ترتب الثواب والعقاب على الافعال المذكورة ترتبا عاديا مثل ترتب الاحراق على مس النار وهو تصرف له في خالص حقه فلا يسئل عن لميتهما بان يقال لم ترتب الثواب على هذا الفعل ولم ترتب العقاب على ذلك كما لا يقال لم ترتب الاحراق على مس النار قيل هذا انما يتم لو لم يكن المدح استحسانا والذم اعتراضا كما لا يخفى وانما ترك الشارح هذا الجواب لانه كما ينفعنا ينفع الجبرية ايض فهو علينا لا لنا من كل وجه والجواب باثبات الكسب الاختياري هو العمدة فلذا اختاره قوله فان الله تع اجرى عادته اه يعني ان قوله كن حقيقة والله تع قد اجرى عادته في تكوين الاشياء بان يكونها بهذه الكلمة وان لم يمتنع تكوينها بغيرها والمعنى نقول له احدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الازلي القائم بذاته تع لا الكلام اللفظي المركب من الاصوات والحروف لانه حادث فيحتاج الى خطاب اخر ويتسلسل ولانه يستحيل قيام الصوت والحرف بذاته تع ولما لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم واشتمل على اعظم الفوائد وهو الوجود جاز تعلقه بالمعدوم وانما قال الشارح لا يبعد لان اكثر المفسرين ذهبوا الى ان قوله تع كن مجاز عن سرعة الايجاد وسهولته على الله تع وكمال قدرته تمثيلا للغائب اعني تاثير قدرته في المراد بالشاهد اعني امر المطاع للمطيع في حصول المامور به من غير توقف وامتناع ولا افتقار الى مزاولة امر واستعمال الة وليس ههنا قول ولا كلام وانما يكون وجود الشي بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة والارادة كذا ذكره الشارح العلامة في التلويح قوله ويؤيده قوله تع فقضيهن سبع سموات قال الشارح في التلويح التحقيق ان القضاء اتمام الشي اما قولا كما في قوله تع وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه اي حكم او فعلا كما في قوله تع فقضيهن سبع سموات

اي خلفهن والنقص احرهن انتهى كلامه فتم ما ذكر ان ما وقع في شرح العمدة ان القضاء يذكر ويراد به الامر كما قال الله تع وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه اي امر ويذكر ويراد به الحكم كما قال الله تع فاقض ما انت قاض حيث جعل ارادة الامر معنى مغايرا للارادة الحكم ليس على ما ينبغي بل الحكم والامر واحد وكذا الاعلام والتبيين كما قيل المراد بالقضاء في قوله تع وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض الاعلام والتبيين الفاظ مرجعها واحد اعني تمام الشيء لا انه يعبر عنه بحسب مناسبة المقام بواحد منها قوله فهي من الصفات الفعلية اي اذا كان المراد به الخلق مع زيادة الاحكام يكون من الصفات الفعلية فرجعه اما الى تعلق التكوين او الى تعلق القدرة عقيب الارادة على ما عرفت فيما سبق قوله وفي شرح المواقف ان قضاء الله تع قال فيه اعلم ان قضاء الله تع عند الاشاعرة هو الارادة الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال واما عند الفلاسفة فهو علمه بما ينبغي ان يكون الوجود عليه حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية الازلية التي هي مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه واكملها انتهى وما وقع في شرح الطوالع للاصفهاني من ان القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في اللوح المحفوظ وفي الكتاب المبين مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع فهو راجع الى تفسير الحكماء وماخوذ منه فان المراد بالوجود الاجمالي الوجود الظلي للاشياء وباللوح المحفوظ جوهر عقلي مجرد عن المادة في ذاته وفي فعله يقال له العقل في عرف الحكماء وانما قلنا المراد ذلك لان ما ذكر منقول من شرح الاشارات للمحقق الطوسي حيث قال اعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء في التنزيل في قوله وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم كما ذكره المعين التوني في حواشيه ويؤيده ما وقع في التلويح حيث قال القضاء في كلام الحكماء عبارة عن وجود المخلوقات وبما ذكرنا في هذه الحاشية وفيما سبق ظهر ان ليس للقضاء الا ثلثة معان احدها اللغوي والثاني مصطلح الاشاعرة والثالث مصطلح الفلاسفة في قيل ان للقضاء ستة معان فهو من قلة التدبر فتدبر قوله لكن التفسير به ههنا يؤدي اه يعني انما لم يفسر الشارح القضاء بما هو مذكور في شرح المواقف لانه يؤدي الى زيادة التكرار وكذا تفسيره بالحكم ايضا يؤدي الى

التكرار قوله قيل عليه انه لا معنى للرضاء اه يعني انه لا معنى للرضاء بصفة الله تع اذ العاقل لا يرضيت بقضاء الله تع لا يريد انه رضي بصفة من صفاته تع بل يريد انه رضي بمقتضى تلك الصفة وهو المقضي وقد يجاب عن اصل الاعتراض بان الرضاء بالكفر انما يكون كفرا اذا كان مع الاستحسان له وعدم الاستقباح بخلاف الرضاء بكفر الكافر مع استقباحه وقصده الى زيادة غوايته كما قال الله تع حكاية عن موسى عم ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم وفيه ان ذلك انما هو في الرضاء بكفر الغير واما الرضاء بكفر نفسه فهو كفر مطلقا قال في التاتارخانية من رضي بكفر نفسه فقد كفر ومن رضي بكفر غيره فقد اختلف المشايخ فيه والاصح انه لا يكفر بالرضاء بكفر الغير ان كان لا يحب الكفر ولا يستحسنه قوله وانت خبير بان رضاء القلب بفعل الله تع اه يعني ان ما ذكره المعترض من انه لا معنى للرضاء بصفة من صفاته تع محال معنى له اذ تعلق رضاء القلب بفعل الله تع على تقدير كونه عبارة عن الفعل مع زيادة الاحكام بل بتعلق صفته على تقدير كونه عبارة عن ارادته الازلية مما لا سترة في صحته ولا شك ان الرضاء بهما يستلزم الرضاء بمتعلق تلك الصفة من حيث انه متعلق ضرورة ان الرضاء بالفعل وتعلق الصفة لا يتصور الا بالرضاء بطرفيه من حيث كونهما متعلقين له فيكون مآل جواب الشارح وما ذكره المعترض بقوله فالصواب اه واحدا اذ يصير المعنى والرضاء انما يجب بالقضاء المستلزم للرضاء بالمقضي من حيث كونه متعلقا له لا بالمقضي من حيث ذاته ولا من سائر الحيثيات وانما اختار الشارح هذا الطريق ولم يقل الرضاء انما يجب بالمقضي من حيث كونه مقضيا لا من حيث ذاته لان الرضاء بالاول اعني القضاء هو الاصل والمنشأ للثاني اذ الرضاء بالمتعلق انما يجب لتعلق الرضاء به فان قيل لا فرق بين هذه الصفة وبين غيرها في وجوب الرضاء بذاتها وبتعلقها فما وجه التخصيص حيث قالوا الرضاء بالقضاء واجب اجيب بان هذه الصفة لما كان صدور الآلام من آثارها كان مظنة ان يعترض العباد فيها ولم يرضوا بهذه الصفة وبتعلقها فلدفع هذا التوهم قالوا يجب الرضاء بالقضاء قوله قالت المعتزلة انه تع اه يعني قالت المعتزلة في التفصي عن لزوم النقص والمغلوبية انه تع اراد ايمان العباد اختيارا منهم لا جبرا فلا نقص في عدم وقوعه لعدم دلالته على عجزه بخلاف تخلف

المراد عن الارادة القسرية فانه نقص مشعر بالعجز كما لا يخفى قوله وليس بشيء اي ما قالت المعتزلة في التقصي ليس بشيء اذ عدم وقوع مراده ولو بالارادة التفويضية نوع نقص ومغلوبية ولا اقل من الشناعة حيث لم يقع مراد الملك ووقع مراد العبيد والخدم كذا في شرح المقاصد قوله قيل لا يفهم من الارادة آه اي قيل في التقصي عن لزوم النقص والشناعة على المعتزلة انه لا يفهم من ارادته تع ايمان العباد رغبة واختيارا الا الرضاء به فقولهم بتخلف المراد عن الارادة التفويضية قول بتخلف المرضي عن الرضاء وهو مذهب اهل السنة والجماعة فكما لا يلزمهم النقص والشناعة كذلك لا يلزم المعتزلة ايض قوله وهو كلام آه اي ما قيل كلام ليس له معنى محصل لان ذلك انما يفيد لو كان الرضاء عندنا ما هو عند المعتزلة وليس كذلك فان الرضاء عند المعتزلة هو الارادة مطلقا من غير تقييد بعدم الاعتراض فالقول بتخلف المرضي عن الرضاء عندهم قول بتخلف المراد عن الارادة فيلزمهم النقص والشناعة بخلاف الرضاء عندنا فانه الارادة مع ترك الاعتراض او نفس الترك فلا يلزم من القول بتخلفه عن المرضي تخلف المراد عن الارادة فانه امر قد يجامع تعلق الارادة كما في ايمان المؤمن وقد لا يجامعه كما في كفر الكافر فانه تعلق به الارادة دون الرضاء ولا يلزم من تخلفه عن المرضي نقص وشناعة في ذاته نعم تخلف المراد عن الارادة نقص عندنا لكن الرضاء لا يستلزمه كما لا يخفى وكذا لا يفيد ما قاله الفاضل المحشي من ان للمعتزلة ان يقولوا ان الارادة التفويضية هو الامر والنهي ولا شك ان مخالفة الامر والنهي لا يستلزم نقصا ولا مغلوبية اجماعا لان ذلك انما يتم لو كان معنى الامر عندهم ما فسر به القوم من طلب المأمور به سواء كان مرادا او لا وليس كذلك فان الامر عندهم هو الارادة فتخلف المأمور عن الامر تخلف المراد عن الارادة * فيلزمهم النقص والمغلوبية بلا ريبة قوله او بلا تأثير لقدرته فهو مذهب الاشعري فان الله تع اجرى عادته بان العبد اذا صرف قدرته وارادته الى الفعل اوجده عقيبه وذلك من غير ان يكون لقدرته وارادته تأثير في وجوده فذلك الفعل مخلوق الله ومكسوب للعبد وسيجي تحقيقه ان شاء الله تع قوله او قدرة العبد فقط بلا ايجاب آه ولا يخفى لا يظهر مما ذكره فرق بين مذهب الحكماء والمعتزلة لان عدم الايجاب والاضطرار انما هو بالنسبة الى نفس القدرة واما مع تمام الشرائط من الارادة وغيرها فليس الا الايجاب

والاضطرار وهو لا ينافي الاختيار بالنسبة الى ذاته ولذا قال في قواعد العقائد ان مذهب الحكماء والمعتزلة ان الله تع يوجب للعبد القدرة والارادة وهما توجبان وجود المقدور وقال في الشرح الجديد للتجريد وذهب الحكماء والمعتزلة الى انها واقعة بقدرة العباد على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار ثم فرق بين المذهبين باعتبار ان خلق القدرة والارادة في العبد عند المعتزلة على سبيل الاختيار وعند الفلاسفة بالايجاب قوله وهو مذهب الفلاسفة هذا مبني على ظ كلام الحكماء فان تحقيق مذهبهم انه تع فاعل الحوادث كلها وان الممكنات شروط معدة لافاضة المبدأ على ما صرح في شرح الاشارات حيث قال ان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق وان تشاهلوا في مقالاتهم وما نقل عن افلاطون من ان العالم كرة والارض مركز والافلاك قسي والحوادث سهام والانسان هدف والله تع الرامي فاين المفر يشعر بذلك كذا ذكره المحقق الدواني في بعض تصانيفه قوله والمروي عن امام الحرمين آه قال في شرح المقاصد هذا القول من الامام وان اشتهر في الكتب الا انه خلاف ما صرح به في الارشاد وغيره حيث قال ان الخالق هو الله تع لا خالق سواه وان الحوادث كلها حادثة بقدرته تع من غير فرق بين ما يتعلق بقدرة العباد وما لا يتعلق قوله او مجموع القدرتين آه اي قدرة الله وقدرة العبد على ان يتعلق المجموع بالفعل نفسه ويؤثر في اصل الفعل بمعنى ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير فاذا انضمت اليه قدرة الله تع صارت مستقلة بتوسط هذه الاعانة وهذا قريب من الحق وان اشتهر في الكتب انه جعل كلا منهما مؤثرا ما وجوز اجتماع المؤثرين على اثر واحد فانه باطل صريحا قوله بان يجعله موصوفا آه كما في لطم اليتيم تأديبا وايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرته تع وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد والظاهر انه لم يرد ان قدرة العبد مستقلة في خلق وصف الطاعة والمعصية والا لزم عليه ما لزم على المعتزلة بل اراد ان للقدرة العبد مدخلا في ذلك الوصف فهو بالنسبة الى العبد طاعة ومعصية كذا ذكره المحقق الدواني ويرد على مذهبه ان هذه الصفات امور اعتبارية تلزم فعل العبد باعتبار موافقته لما امر الله سبحانه وتع او مخالفته له فلا وجه لجعله اثر القدرة قوله والمقام آه يعني ان المقام في قوله

وللعباد افعال اه لا يصدق الا على هذين المذهبين فان قوله للعباد افعال رد
على الجبرية اذ لا فعل لهم عندهم وكذا على القاضي اذ للعباد عنده اوصاف الافعال
لا انفسها وقوله اختيارية رد على الحكيم حيث قال فعل العبد بقدرته بايجاب و
اضطرار واما الرد على المعتزلة فقد سبق ولذا لم يشر اليه ههنا قوله الا ان بعض الادلة
لا يجري اه وهو قوله ولانه لو لم يكن للعبد فعل لما صح تكليفه ولا ترتب استحقاق الثواب
والعقاب على افعاله قوله واما قوله ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب ففيه نظر
مر ذكره وهو ان ترتب الثواب والعقاب امر عادي كترتب الاحراق عقيب مساس
النار فكما لا يقال لم رتب الاحراق على مساسه كذلك لا يقال لم رتب على هذا الفعل الثواب و
على ذلك العقاب قوله وقد يرد ايض على الجبرية اه اي كما يرد على الجبرية بعدم صحة التكليف
يرد بعدم فائدة التكليف والدعوة والبعثة والتأديب لان فائدة التكليف طلب
الفعل او الترك ولما لم يكن من شان العبد الفعل صار التكليف بلا فائدة ولا يرد هذا
على الاشعري بان يقال لو لم يكن لقدرة العبد تأثير في الافعال لم يفد التكليف لجواز ان
يكون ذلك التكليف داعيا لاختياره الفعل وصرف القدرة والارادة اليه فيترتب
عليه خلق الله تع ذلك الفعل ترتبا عاديا وباعتبار ذلك الاختيار المرتب على الدعي
يصير الفعل طاعة اذا وافق ما دعاه الشرع او معصية اذا خالفه ويصير علامة الثواب
والعقاب قوله هذا بيان الجبر وعدم التمكن اه مقصوده دفع لما يورد من ان هذا السؤال
والجواب قد سبقا حيث قال فان قيل فيكون الكافر مجبورا في كفره اه فهذا تكرار محض
وحاصل الدفع ان هذا بيان للجبر بالنسبة الى كل ما يمكن من العبد من الفعل والترك
حيث عمم وقال اما ان يتعلق بوجود الفعل او بعدمه وما مر من قوله فان قيل
بالنسبة الى الافعال الصادرة عنه فقط حيث خصص الاعتراض بالنسبة الى الكفر
والفسق مع انه قد فصل في السؤال والجواب ههنا بايراد السؤال الثاني مع الجواب
عنه بالحل والنقض ما لم يفصل في ذلك المقام فلا تكرار واعلم ان جعل الكفر والفسق من
الافعال الموجودة اما مبني على العرف او المراد الموجودات في العبد بمعنى اتصافه بهما في
الخارج لا وجودهما في انفسهما والا فهما امران عدميان لا تحقق لهما في الخارج قوله وهذا
في الامتناع بان يقال ما علم الله تع وارادة عدمه يمتنع اذ لو لم يمتنع لجاز وقوعه فيلزم انقلاب علمه
تع جهلا وتخلف المراد عن ارادته تع قوله وانت خبير بان الاعدام الازلية اه يعني ان

ان تعميم ارادة الله ليس الا بالنسبة الى الموجودات لان اعدام الحوادث ازلية
فلو كانت مسبوقة بالارادة لكانت حادثة لان اثر الارادة حادث على ما هو المقرر
المتفق عليه بين الجمهور فتعميم الش الارادة بالنسبة الى جميع الممكنات محل بحث
ويؤيده ما في شرح المواقف العدم ليس اثرا مجعولا للقادر كالوجود بل معنى استناده
اليه انه لم يتعلق مشيته بالفعل فلم يوجد الفعل لان استناد العدم الى القادر يقتضي
حدوثه كما في الوجود فيلزم ان لا يكون عدم العالم ازليا واما الجواب بانا لا نم كون اثر
الارادة حادثا البتة لجواز تقدم القصد على العدم كتقدم الايجاد على الوجود على ما مر
ولو سلم فيجوز تعميم الارادة بالعدم حتى يشمل ابقاء الشيء على العدم فليس بجيد لان المنع
الاول وان كان مخلصا عن هذا الاعتراض لكنه يهدم الاستدلال بكونه فاعلا مختارا
على كون العالم حادثا واما الثاني فلان ابقاء الشيء على العدم ليس الا اتصافه بالعدم
في الزمان الثاني بلا امر زائد واذا لم يكن العدم صالحا لان يكون اثرا فنسبته الى جميع الازمنة
على السواء بل الحق ان ابقاء الشيء على العدم مستند الى بقاء عدم مشيته الفعل كما لا يخفى
وغاية ما يتكلف ان يقال ان عدم الاشياء كوجودها مرتبط بارادته الا ان ارتباط *
الوجود بوجودها وارتباط العدم بعدمها ولا نعني بتعلق الارادة بالعدم الا ان يقتضي
الارادة العدم باعتبار عدمها قوله ولذا وقع في الحديث فانه اسند عدم الفعل الى عدم المشية
لا الى مشية العدم كذا نقل عنه قوله والا يمتنع اه اي وان لم يتعلق الارادة بالوجود
يمتنع وجوده لان الارادة علة الوجود وعدم العلة علة عدم المعلول ومن ههنا ظهر
وجه اخر لعدم كون العدم اثر الارادة لانه لو كان الارادة علة له وعدم الارادة ايض
علة له يلزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد قوله والمعتزلة لما جوزوا التخلف
عن الارادة اه يعني ان المعتزلة لما قالوا ان تخلف المراد عن ارادته تع اذا كانت متعلقة
بفعل غيره نفسه جائز لانه ارادة تفويضية يجوز تخلف المراد عنها عندهم
من غير نقص على ما مر لم يتوجه السؤال عليهم بان تعميم ارادة الله تع *
لافعال العباد يستلزم الجبر لانهم يقولون لا نم انه اذا تعلقت الارادة
بالوجود يجب والا يمتنع بل يمكن وجوده وعدمه لان التخلف ممكن
نعم يرد على اكثرهم السؤال بتعميم علمه تع فان تخلف المعلوم عنه
يستلزم الجهل وهو نقص وانما قيدنا بالاكثر لان ابا الحسين وان قال

وان قال بتعميم العلم لكنه يقول انه تع لا يعلم الاشياء قبل وقوعها فعنده لا يتصور الجبر بالنسبة الى العلم ايض قوله قد يمنع هذه المقدمة . ايض اى كما يمنع منافاة كون الفعل الاختيارى واجبا او ممتنعا للاختيار كذلك يمنع نفس جعل تعلق العلم والارادة بفعله الاختيارى واجبا وممتنعا لان العلم تابع للمعلوم بمعنى ان الاصل فى المطابقة المعلوم والعلم ظل وحكاية عنه فانه انكشاف الشئ على ما هو عليه فى حد ذاته الا يرى ان صورة الفرس انما يكون علما اذا كان مطابقا له حتى لو خالفه بوجه ما لم يكن علما بل جهلا فعلم انه لا مدخل فى جعل الفعل واجبا وسلب القدرة والاختيار عن فاعله وكذلك ليس للارادة ايض مدخل فى سلب الاختيار لان الارادة متفرعة عن علمه تع وتابعة له والعلم تابع للمعلوم الذى صدر عن العبد بالاختيار فهى ايض تابعة لاختيار العبد فلا يكون موجبا للفعل واما قولهم والا لجاز انقلاب علمه تع جهلا وتخلف المراد عن الارادة فقلنا هذا لا يثبت الايجاب بل الاستلزام والفرق ظ

قوله فلا يكون فعل العبد كحركة الجماد اى اذا كان الوجوب او الامتناع بتوسط الاختيار محققا للاختيار فى نفس الفعل لا يكون ذلك الفعل كحركة الجماد الذى لا مدخل لاختياره فيه اصلا وهو المقصود ههنا لان المق نفى الجبر فى افعاله الذى مذهب الجبرية تبعا القدر كاف له واما الكلام فى ان ذلك الاختيار ليس فعل العبد لانه لا يوجد شيئا على ما تقرر عليه رأى اهل الحق فيكون مخلوق الله تع فيلزم الجبر فالشيخ الاشعرى يسلمه ويقول العبد مجبور على الاختيار فانه محل الارادة التى احدثت فيه جبرا وهو جبر متوسط لا يستلزم الجبر فى الافعال على ما يجئ تحقيقه واما الذاهبون الى مذهب الاستاد فلم يصرحوا بلزومه ولا بعدمه لكن لهم ان يقولوا ان كون الاختيار مخلوق الله تع لا يستلزم الجبر لان الاختيار الذى هو مخلوق له تع بمعنى الارادة وهى صفة من شانها ان تتعلق بكل من الطرفين الفعل والترك من غير داع ومرجح كما فى قدحى العطشان فكونه من الله تع لا يستلزم الجبر فى الافعال لان اعطاء صفة من حيث كونها صفة ليس جبرا انما يقال الجبر بالنسبة الى الافعال واعطاء الارادة لا يستلزم شيئا منها الا يرى ان صدور ارادته تع من ذاته تع بطريق الايجاب من غير شائبة الاختيار لا ينافى كونه فاعلا مختارا بالاتفاق فكذلك صدور ارادة العبد من ذاته تع ايض لا يستلزم الجبر ولا ينافى كونه

مختارا اذ لا فرق بينهما فى عدم كون كل منهما باختيار صاحبه نعم لو كان الاختيار بمعنى الارادة المتعلقة باحد الطرفين او الارادة التابعة للداعى من الله تع لزم الجبر لعدم التمكن ح على احد طرفى الفعل اما مطلقا او عند وجود الداعى لكنه ليس كذلك هذا ولا يخفى عليك ان ما ذكره انما يدل على عدم كونه مجبورا فى الافعال الصادرة بتوسط الاختيار واما فى نفس الاختيار فهو مضطر ومجبور قطعا كما انه تع موجب بالنسبة الى الارادة وغيرها من الصفات وان كان مختارا بالنسبة الى الافعال الصادرة بتوسطها والشيخ الاشعرى انما يقول بكونه مجبورا فى الاختيار لا فى الافعال الصادرة بتوسطه تامل قوله توجيه النقض بالعلم ظ بان يقال ما علم الله تع وجوده فى الازل يجب وما علم عدمه يمتنع فلا يكون الافعال الصادرة عنه فيما لا يزال اختيارية مع انها اختيارية بالاتفاق من المتخاصمين قوله واما بالارادة فمبنى الخ اى النقض بارادة الله تع مبنى على ان تعلقات الارادة ازلية فيقال ما اراد الله تع فى الازل وجوده يجب والا يمتنع فلا يكون له اختيار فى الافعال الصادرة عنه فيما لا يزال اما اذا كانت حادثة فلا يتم اذ لا يكون للارادة تعلق سابق على وجود الاشياء به يجب او يمتنع قال الفاضل الجلبى ان النقض وارد لو كان تعلقاتها حادثة بان يقال ان تعلقت بايجاد شئ فيما لا يزال يجب وجوده والا يمتنع وجوده فيبطل الاختيار وفيه بحث لان هذا الوجوب بالاختيار حين الايجاد وهو لا ينافى الاختيار لتحقق التمكن على الفعل والترك قبل الايجاد وانما المنافى له الوجوب الحاصل قبل الايجاد كالحاصل من تعلق الارادة فى الازل وهو ظ قوله وقد يجاب بان الاختيار الخ حاصل الجواب ان الاختيار عبارة عن التمكن من ارادة الضد حال ارادة الشئ لا بعدها * فالوجوب الحاصل بعد ارادته لا ينافى الاختيار وهذا حاصل فى ذاته تع بالنسبة الى الارادة لانه كان يمكن فى الازل ان يتعلق ارادة الله بكل من الطرفين على سبيل البدل وكذا بالنسبة الى العلم ايض لانه ليس قبل تعلق ارادته تع علم موجب لتعلق الارادة لان تعلقهما ازلية ولا يتصور القبلية والبعدية فى الازل بخلاف ارادة العبد فان تعلقها متأخر عن تعلق علمه تع وارادته الازلية فيتحقق الوجوب او الامتناع قبلها فلا يكون له التمكن من الطرفين

حين تعلق الارادة وقد يجاب عن النقض بالارادة بان المرجح الموجب في افعاله تع هو ارادته المستندة الى ذاته تع بطريق الايجاب بخلاف ما في افعال العبد فانه ارادة الله تع فيلزم الجبرية قطعا قوله تأمل لعل وجه التأمل ان معنى الايجاب على ما ذكرتم هو عدم التمكن من الطرفين حين تعلق الارادة باحدهما بان يكون تعلقهما متفرعا على شيء تابعا له ان وجد وجد والا فلا وهذا انما يستدعي القبلية الذاتية لا الزمانية فالايجاب بهذا المعنى حاصل في ذاته تع لان تعلق العلم وان لم يكن مقدما على تعلق الارادة بالزمان لكنه مقدم عليه بالذات فان تعلق الارادة تابع لتعلق العلم ومتفرع عليه فيتحقق وجوب الفعل وامتناعه قبل تعلق الارادة قبلية ذاتية بخلاف ارادة العبد فانها متنوعة لتعلق علمه تع وارادته ضرورة توقفها على تعلقها بطريق جري العادة وان كان تعلق ارادة العبد متأخرا عن تعلقهما بالزمان فلا يلزم الايجاب وسلب القدرة والاختيار قوله اي بالدوران والترتب المحض اه دفع لما يوهم من ظاهر العبارة من ان قوله ان لقدرة العبد وارادته مدخلا في بعض الافعال يدل على ان لقدرته تأثيرا فيه وهو مناف للحصر المستفاد من قوله ان الخالق هو الله تع وحاصل الدفع ان ما يحكم به بديهة العقل هو ان لقدرة العبد مدخلا في بعض الافعال بالدوران بانه متى تحقق القدرة تحقق الفعل ومتى لم توجد لم يوجد والترتب المحض الخالص عن الحكم بالتأثير * او بعدمه كما يحكم بدوران الاحراق مع مساس النار وترتبه عليه لا انه يحكم العقل بان لقدرته مدخلا فيه بالتأثير حتى يصير منافيا لقوله بان الخالق هو الله تع او لا حكم للضرورة فيه كما انه لا حكم لها في عدم التأثير بل كل منهما نظري يثبت بالدليل وبما ذكرناه اندفع الشبهة التي اوردت لنفي الجبر المتوسط من ان بديهة العقل كما يحكم بوجود صفة في العبد فارقة بين حركتي البطش والارتعاش يحكم بثبوت تأثيرها فان صدق حكمها الاول صدق حكمها الثاني فيكون مذهب القدرية حقا وان كذب الثاني كذب الاول فيكون مذهب الجبرية حقا وعلى التقديرين فلا توسط اذ لا حكم للبديهة في تأثير القدرة الحادثة سيما حين ثبوت انتفائه بالقواطع انما حكم البديهة بالدوران والترتب المحض كما لا يخفى قوله صرف القدرة جعلها يعني معنى صرف القدرة جعلها متعلقة بالفعل وذلك الصرف يحصل بسبب تعلق الارادة

مذهب القدرية بفتحتين اي النافين للقدر في الافعال وهم المعتزلة في المواقف وشرحه المعتزلة يلقبون بالقدرية لاسنادهم افعال العباد الى قدرتهم وانكارهم القدر فيها وانهم قالوا ان من يقول بالقدر خيره وشره من الله اولى باسم القدرية منا الخ اي الرسول

بالفعل لا بمعنى انه سبب مؤثر في حصول ذلك الصرف اذ لا مؤثر الا الله تع بل بمعنى ان تعلق الارادة يصير سببا عاديا لان يخلق الله تع في العبد قدرة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت مستقلة في التأثير لاوجد الفعل واما صرف الارادة وجعلها متعلقة بالفعل فليست مخلوقة لله تع حتى يلزم الجبر بل هو لذاتها لانها صفة من شأنها ترجيح احد المتساويين بل المرجوح من غير داع لها ومرجح كما عرفته في ارادة الله تع من انها صفة توجب تخصيص احد المقدورين بالوقوع في بعض الاوقات من غير احتياج الى مرجح وكما ان صدور الارادة عن ذاته تع بطريق الايجاب لا يوجب الجبر في افعاله كذلك صدور ارادة العبد من ذاته تع لا يوجب كونه مجبورا في افعاله واعلم ان هذا المقام يستدعي بسطا في الكلام فنقول وبالله التوفيق ان افعال العباد منها ما يتعلق بها ارادة الله تع بلا توسط اختيار العبد بمعنى ان الله يوجدها سواء تعلق بها ارادة العبد اولا ومنها ما يتعلق بها ارادته تع بتوسط اختياره وارادته بمعنى ان الله تع اوجد في العبد قدرة بها يتمكن من الفعل والترك وارادة ترجح احدهما فاذا رجحت ارادة العبد احد الطرفين وتفرع عليه تعلق قدرته وصرف الالات والدواعي اليه بمعنى ان تعلق الارادة يصير سببا عاديا لان يخلق الله تع في العبد صفة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت لها تأثير * بالاستقلال لاوجد الفعل ثم تعلقت ارادة الله تع وقدرته بخلق ذلك الفعل عقيب ذلك اعني تعلق ارادته وقدرته وصرف الالة اليه تعقيبا واثبا فان قيل ذلك الترجيح المتفرع عليه تعلق القدرة وصرف الدواعي اما ان يكون مخلوقا لله تع فالجبر باق او فعل العبد فيكون العبد خالقا لبعض افعاله قلت ذلك الترجيح من مقتضيات الارادة على ما بين في موضعه من ان الارادة صفة من شأنها ترجيح احد المتساويين فان قيل اذا كان الترجيح من مقتضيات ذات الارادة فما فائدة التكليف اذ الارادة يتعلق باحدهما بالضرورة قلت قد يصير التكليف داعيا لتعلق الارادة بناء على ان الارادة تابعة للعلم فاذا علم المكلف ان التكليف واقع هكذا فهو حسن يصير ذلك داعيا لتعلق ارادته وترجيحه فينصرف القدرة والدواعي اليه فيخلق الله تع الفعل عقيبه عادة وباعتبار ذلك التعلق اعني تعلق الارادة المترتب على الدواعي يصير الفعل طاعة وعلامة للثواب والحاصل ان الله تع خلق في العبد علما

اجمالياً بالافعال الاختيارية قبل صدورها وعلماً بحسنها وقبحها وترتب الثواب والعقاب
عليها ماخوذاً من لسان الشارع وخلق فيه ارادة تابعة لذلك العلم مرجحة لبعضها و
قدرة متعلقة بالفعل تابعة لتلك الارادة بحيث لو كانت مستقلة في الايجاد لاوجدتها
فمع العلم بالحسن والقبح الداعي الى تعلق الارادة ان تعلقت ارادته بالقبح يستحق الذم باعتبار
المحلية والعقاب بطريق جري العادة وان تعلقت بالحسن يستحق المدح والثواب كذلك ولذا
لو فعل فحال بعلم فيه لا يستحق الذم والعقاب ولو تعلق ارادته بقبح وعزم عليه مع العلم
بقبحه يستحق المؤاخذة وان لم يخلق بعده فان قيل تلك الارادة التي من شانها *
الترجيح حادثة فهي اما بارادة العبد فيلزم التسلسل واما بارادة الله تع فيكون مجبورا
قلت تلك الارادة مخلوقة لله تع والعبد مجبور في نفس تلك الصفة وهو لا يستلزم الجبر
في الافعال الصادرة بتوسطها كما في افعال الباري تع فانها صادرة بتوسط الارادة
المستندة الى ذاته بطريق الايجاب والا لزم حدوثها مع انه مختار فيها اذ لا فرق بين ان
تكون مستندة الى ذاته تع بطريق الايجاب وبين ان تكون مستندة الى غيره في عدم كونها *
بالاختيار والاصح فيه ان الارادة المخلوقة فيه مطلقة من غير ان تكون متعلقة بالحسن
والقبح بهذا المحصول ما ذكره الشيخ في هذا الكتاب من تحقيق خلق الافعال والله اعلم بحقيقة
الحال قوله وقيل صرف القدرة اه اي وقيل في بيان معنى صرف القدرة ومغايرته لصرف
الارادة ان صرف القدرة عبارة عن قصد استعمالها وذلك القصد غير صرف
الارادة لانه عبارة عن القصد الذي يحدث عنده القدرة كما سيجي في بيان ان
الاستطاعة مع الفعل من ان القدرة صفة يخلقها الله تع عند قصد اكتساب
الفعل وانما قلنا بمغايرتهما لان صرف القدرة متاخر بالذات عن وجودها *
لان قصد استعمالها فرع كونها موجودة ووجود القدرة متاخر بالذات
عن قصد الاكتساب لانه سبب عادي لخلق القدرة والمتقدم غير المتاخر
او لو كان عينه يلزم تقدم الشي على نفسه قوله وليس بشي لان *
قصد الاستعمال اه اي ما ذكره صاحب القيل ليس بشي اما بيان معنى
صرف القدرة بقصد الاستعمال فلانه يقتضي ان يوجد القدرة في العبد ولا يكون
مستعملا لان الاستعمال موقوف على القصد ومتاخر عنه بالزمان لان قصد الفعل مقدم
على الفعل بالزمان على ما تقرر عليه راي جمهور المتكلمين فلا تكون القدرة مع الفعل

بل قبله بالزمان لان الفعل مقارن لاستعمال القدرة المتاخر بالزمان عن القصد
المقارن لوجود القدرة مع ان مذهب اهل السنة يقول بحدوثها عند قصد الفعل اعني
الاكتسابي اسهاما مقارنة للفعل بالزمان لا قبله واما بيان مغايرة القصدين
فلان تقدم الشي باعتبار ذاته لا ينافي تاخره بحسب وصفه فيجوز ان يكون
القصد من حيث ذاته متقدما على القدرة ومتاخرا عنها باعتبار وصفه اي النظر
الى استعمال القدرة فلا يثبت مغايرة القصدين كما في قولك رماه فقتله فان
الرمي المخصوص باعتبار افضائه الى الموت يكون قتلا وهو انما يتحقق بعد الموت
فيكون الرمي متاخرا عن الموت باعتبار كونه قتلا مع انه متقدم على الموت باعتبار
ذاته ولذا صح دخول الفاء في قولك رماه فقتله قوله هذا هو التعقيب *
الذاتي اي كون الفعل عقيب مجموع صرف القدرة والارادة هو التعقيب الذاتي
وان كان بالنسبة الى صرف الارادة تعقيبا زمانيا بل الشبيه بالذاتي لان خلق
الله الفعل لا يتوقف على صرف العبد قدرته وارادته بحيث يمتنع وجوده بدونه
او هو من الاسباب العادية التي ليست سببيتها الا وهمية فكذا التعقيب
قوله والا فالقدرة اه اي وان لم يكن التعقيب ذاتيا بل زمانيا لم يكن القدرة
مع الفعل بل قبله وهو خلاف مذهب الشيخ الاشعري قوله قيل ولا يبعد ان الشركة
اه حاصله ان تفسير الشركة بما ذكر يقتضي ان لا يكون الشركة في مذهب
الاستاذ والقاضي ايضا لان كلا من قدرة الله تع وقدرة العبد عندهما وان كانت مؤثرة في
مقدور واحد مع ان مذهبهما اقبح من مذهب المعتزلة لانه يدل على ان قدرة الله
تع غير كاملة في الايجاد بل ناقصة محتاجة الى الاعانة بخلاف مذهب المعتزلة
فانه لا يدل على النقصان بل على انه لا يقدر على بعض الامور ولا نقصان في ذلك
كما لا نقصان في عدم قدرته على الممتنع قوله وليس بشي اه اي ما ذكره ليس بشي لان
من المؤثرين اعني قدرة الله تع وقدرة العبد ينفرد بحالة من دخل في التاثير على ان التام
الشركة من مذهب المعتزلة لان تاثير قدرة العبد في بعض الامور بجعل العبد
وخلقه مؤثرا فيها اقبح من تاثير قدرة الله بالكلية وجعل العبد خالقا
بالاستقلال والقياس على الممتنعات قياس مع الفارق قوله ولا يجري في ملكه
اه قيل الواو للحال والاول يجوز ان يكون معطوفا على قوله دخل قدرة الله تع بتقدير

ان المصدرية وهو اوخل فى الفهم ونظم المعنى كما لا يخفى قوله اى علة عادية وهى ما يدور عليه الفعل وجودا وعدما كالنار مع الاحراق والشرط العادى ما يتوقف عليه تأثير الفاعل عادة لا حقيقة ولم يكن داثرا معه كيبس الملاقى فان تحقق اليبس لا يستلزم تحقق الاحراق فما قال الفاضل المحشى من انه لا يظهر الفرق بين كون القدرة علة عادية وبين كونها شرطا عاديا ليس بشئ وهذا عند الشيخ الاشعرى حيث بنى كون شان القدرة الحادثة التأثير فتسميتها علة او شرطا مجاز قوله ولك ان تقول اه هذا ما وقع فى كلام الامدى من ان شان القدرة الحادثة التأثير وان لم تؤثر بالفعل لوقوع متعلقاتها بقدرة الله تع فتسميتها علة او شرطا حقيقة فما قال الفاضل المحشى من ان كون شان القدرة التأثير غير مسلم عند اصحابنا فلا يحسن ايراده غير مسلم لانهم انما ينفون التأثير بالفعل لا كون شانه التأثير قوله يشير الى وجه الذم فى ترك الواجبات يعنى ان وجه الذم والاستحقاق العقاب فى ترك الواجبات بمعنى عدم اتيانها وان لم يكتسب القبيح هو تضييعه لقدرة فعل الخير بترك القصد اليه وهذا مبنى على ما هو الاصح من ان عدم الفعل ليس متعلق القدرة والارادة بل هو متعلق عدم القدرة والارادة على ما مر من ان الاعدام ليست متعلق المشية والقدرة واما عند من يرى انه مقدور حاصل بصرف القدرة والارادة اليه فعنده وجه استحقاق الذم فى ترك الواجبات كسب القبيح بقصد فعل الشر وصرف القدرة اليه لا التضييع فقط وانما فسرنا ترك الواجبات بعدم الاتيان لان الترك بمعنى كف النفس عنها عند تهيؤ الاسباب وميلان النفس الى فعل المنهى حاصل بصرف الارادة والقدرة بالاتفاق كما ان كف النفس عن المنهى عند تهيؤ الاسباب والميلان الى فعل الواجب حاصل بصرف الارادة والقدرة فاستحقاق الذم والعقاب فيه لكسب القبيح بالاتفاق ومما ينبغى ان يعلم ان قول الشارح يستحق الذم والعقاب يستفاد منه انه قد يستحق الذم والعقاب بترك قصد الفعل ايضا وانه قد لا يعاقب بعفو من الله تع او سهو من العبد او نحو ذلك ومعنى الاستحقاق انه لو عوقب بذلك كان ملائما بالنظر الى الله تع لا انه حق لازم لانه ليس مذهبنا قال بعض الفضلاء انه لو كان استحقاق الذم والعقاب لاضاعة مبدء فعل الخير لكان معاقبا بقصد فعل الشر لحصول التضييع مع ان قصد فعل الشر معفو ما لم يعمل اقول الاصح ان المعفو هو خطور فعل الشر بدون القصد واما القصد فلا قال فى تمهيد المعرفة ثم اعمال القلوب من الفكرة والنية هل يحاسب بها لا فقال بعضهم

لا يحاسب وبعضهم يحاسب والاصح انه ان خطر بباله ولم يعتقد ولم ينو ذلك فانه لا يحاسب وان كان كفرا لان ذلك الخطر مما لا يمكن الاحتراز عنه واما اذا خطر بباله واعتقد ذلك وثبت عليه فانه يسئل ويحاسب لقوله تع وان تبدوا ما فى انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله وقوله تع ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا قوله وهو لا ينافى اه اى كون التضييع سبب الذم والعقاب فى ترك الواجبات لا ينافى ان يكون وجه الذم فى فعل المنهيات شيئا اخر اعنى صرف القدرة اليه على ما سيجئ فى قوله وصحة الاستطاعة تعتمد اه حيث قال الا انه صرف قدرته الى الكفر وضيع باختياره اه وانما قلنا انه لا ينافى فى ذلك لان ترك الواجب وان كان من المنهيات الا انه من التروك فيجوز ان يكون وجه الذم والعقاب فيه مغايرا لما فى فعلها قوله هذا الكلام الزامى اه اى هذا الدليل على وجوب المقارنة دليل الزامى مبنى على مذهب الخصم القائل بتأثير القدرة فى حاصل الدليل انه لو كانت الاستطاعة سابقة على الفعل يلزم وقوع الفعل بالاستطاعة ولكن وقوعه بدونها محال عندكم لانه يستلزم تخلف الاثر عن المؤثر والا اى وان لم يكن الزاميا بل تحقيقيا مبنيا على مذهب اهل الحق فلا يفيد وجوب المقارنة لان استحالة وقوع الفعل بدون الاستطاعة ح ممنوع اولا ودخل للاستطاعة فى وجود الفعل عنده حتى يستحيل وجود الفعل بدونها قيل فيه انه قد عرفت انفا ان الاستطاعة عندهم اما علة عادية او شرط عادى له وعلى التقديرين يستحيل وجوده بدونها عادة اقول ان كان المدعى ان الاستطاعة يجب ان تكون مع الفعل ولا يجوز تقدمها اصلا فلا بد ان يجعل الكلام الزاميا لانه لو جعل تحقيقيا فانما يدل على انه يلزم خلاف جرى العادة وهو لا يستلزم امتناع تقدمها مطلقا وان كان المدعى ان الاستطاعة تكون مع الفعل بطريق جرى العادة فلا حاجة الى جعله الزاميا ولعل المحشى حمله على الاول بناء على رعاية ظاهر قول الشارح واذا كان الاستطاعة عرضا وجب ان تكون مقارنة بالفعل لعدم بقاء الاعراض قوله فلا نقض بقدرة الله اى حين اذ كان المقارنة القدرة الحادثة مبنية على امتناع بقاء الاعراض لا يرد النقض بقدرة الله تع وتقرير النقض لو كانت القدرة مع الفعل لا قبله لزم حدوث قدرة الله تع او قدم مقدوره او الغرض كون القدرة مع الفعل فيلزم من حدوث مقدوره حدوث قدرته ومن قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطلان بل قدرته ازلية اجماعا ومتعلقة فى الازل بمقدوراته

فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها قبل حدوثه ولو كانت ممتنعة في القدرة الحادثة
لكانت ممتنعة في القدرة القديمة ايضا كذا في شرح المواقف وحاصل الدفع
ان القدرة الحادثة غير باقية لانها من الاعراض وهي ممتنعة البقاء والا لزم
قيام المعنى بالمعنى على ما مر فلو كانت قبل الفعل يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة
بخلاف القدرة القديمة فانها باقية ازلا وابدا فلا يلزم من تقدمها على وجود
المقدور محذور قوله ليست من قبيل الاعراض الخ لان العرض عبارة عن ممكن يكون تحيزه
تابعا لتحيز شيء آخر والصفات ليست كذلك قوله حاصله انه ليس نفي وجود المثل الخ
يعني حاصل الجواب ان مدعى الشيخ الاشعري ان القدرة مقارنة للفعل سواء
سبقها مثل او لا وليس نفي وجود المثل السابق داخلا في دعواه حتى يرد ان دليله
انما يدل على وجوب المقارنة لا على ان لا يوجد قبل الفعل لجواز ان تكون باقية
بتجدد الامثال على ما هو مذهبه في جميع الاعراض فتكون قبل الفعل مع مقارنته بتجدد
الامثال فلا يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة قوله وفيه بحث الخ حاصله ان نفي المثل السابق
داخل في دعواه اذ مذهبه ان لا قدرة قبل الفعل ومذهب المعتزلة جوازها قبله
حيث قالوا انه لا بد من مثل للقدرة سابق على حصول الفعل والا لزم تكليف
العاجز على ما ستعرفه فالنزاع بين الفريقين في ان القدرة قبل الفعل
ام لا قال في المواقف قال الشيخ واصحابه القدرة الحادثة مع الفعل ولا
توجد قبله وقالت المعتزلة القدرة قبل الفعل فمنهم من قال ببقائها حال
الفعل ومنهم من نفاه وبهذا ظهر ركاكة قوله لا بد من مثل سابق والاولى ان
يقول لا بد من قدرة سابقة لان وجود المثل انما هو عند بعض المعتزلة القائلين
بان القدرة باقية حال الفعل بتجدد الامثال واما عند من يقول ببقائه حال الفعل
وهو يعني ببقاء الاعراض فليس عنده مثل سابق بل نفس القدرة التي يعتمد عليها
التكليف كما لا يخفى قوله ويرد عليه انه يجوز ان يكون الخ حاصله انه انما يلزم قيام العرض
بالعرض لو كان الامر الحادث فيها في الحالة الثانية امرا موجودا حتى يكون عرضا قائما
بالموجود الممكن واما اذا كان امرا يعتبره العقل وينتزعه من غير ان يكون له تحقق في الخارج
فلا يلزم ذلك على نفس القدرة كالرسوخ فان الكيفية النفسانية من حيث استحكامها في
موضعها ولو بتعاقب الافراد والامثال تسمى راسخة وليس الرسوخ امرا زائدا

عليها في الخارج فلا كما لا يخفى قال بعض الافاضل هذا البحث مندرج في النظر الذي
ذكره الش بقوله وفيه نظر لان حاصل قوله لانه يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة الاولى
لانتفاء الشرط الخ انه لا يلزم من عدم حدوث معنى فيها ان يكون وجوب الفعل في
الثانية وامتناعه في الاولى تحكما لجواز ان يكون وجود الشرط في الحالة الثانية من حدوث
وصف اعتباري فيها مثل رسوخ القدرة فلا يلزم قيام العرض بالعرض او غير ذلك
من الامور المناسبة اقول ان قول الش مع ان القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين
على السواء ينافي ما ذكر لان القدرة الراسخة الحادثة في الحالة الثانية ليست مساوية *
للقدرة الحادثة في الحالة الاولى لعدم كونها راسخة فالظاهر ان الش اراد انه يجوز ان يكون
الحالة في الحالة الثانية امورا خارجة تكون شرطا لتأثيرها فلا يلزم قيام العرض بالعرض
فتأمل قوله وهو الامام الرازي الخ قال في المواقف قال الامام الرازي القدرة تطلق على
مجرد القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة ولا شك ان نسبتها الى الضدين سواء وهي
قبل الفعل وتطلق على القوة المستجمعة لشرائط التأثير برمتها ولا شك انها لا
تتعلق بالضدين بل هي بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى الآخر لاختلاف الشرائط
وهي مع الفعل ولعل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط
التأثير والمعتزلة ارادوا مجرد القوة فلا نزاع قوله الا ان الشيخ الخ دفع لما اورد على ما
قال الامام الرازي من ان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح ان يقال
انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة لجميع شرائط التأثير وحاصل الدفع ان المراد بالتأثير
ما يعم الكسب بان يكون المراد القوة المستجمعة لجميع شرائط حصول الفعل سواء كانت
مؤثرة او مقارنة عادة فيطابق مذهب الشيخ وصار الحاصل ان القدرة مع جميع
الجهات التي يحصل الفعل بها اي بسببها كما هو رأي المعتزلة او معها اي مقارنا
لها كما هو رأي الشيخ مقارنة للفعل غير سابقة عليه وبدون تلك الجهات سابقة
عليه قوله وفي كلام الآمدي الخ اي وقع في كلام الآمدي ان القدرة الحادثة من
شأنها التأثير وانما لم تؤثر بالفعل لان متعلقاتها وقعت بقدرة الله تع
حتى لو لم يسبقها قدرته تع لكانت كافية في التأثير ولا اشكال في صحة ما ذكره
الامام الرازي ولا حاجة الى تعميم التأثير لما يعم الكسب كما لا يخفى قوله بتبعيتها
له في التحيز انما فسر القيام بهذا لان القائل بامتناع قيام العرض بالعرض *

وان كانت القدرة نفسها موجودة في الخارج

انما يفسره بهذا المعنى فمن قال الاولى ان يقال بمعنى اختصاص الناعت بالمنعوت
او التبعية في التحيز لم يأت بشيء قوله والافليس اه اي وان لم يمتنع قيامهما معا بالمحل
فليس جعل احدهما وصفا للاخر بان يقال السواد باق اولى من العكس بان يقال البقاء
اسود قوله ووجه الصعوبة اه حاصله انه يجوز ان يكون بين الامرين القائمين بمحل
خصوصية ذاتية بها يصير احدهما صفة للاخر دون العكس وانما لم يذكر وجه صعوبة
المتقدمتين الاوليين لانه قد مر ذكرهما في الشرح قوله يعني ان للمكلف وصفا اضافيا
اه يعني حاصل جواب الشارح ان للمكلف وصفا بحال متعلقه وهو كون الصحابه والآلة سالمة
عن الآفة والعاهة يعبر عنه تارة بلفظ مجمل دال على الاضافة وكونه وصفا بحال متعلقه
ضمنا وهي الاستطاعة ويعبر عنه تارة بلفظ مفصل دال على الاضافة صريحا وهي سلامة
الاسباب والآلات قوله وكون الاستطاعة وصفا ذاتيا للمكلف ممنوع يعني واما توجيه
جواب الشارح بان السلامة مطلقا وان لم يكن وصفا له لكن المراد سلامة الصحابه وهو وصف ذاتي
للمكلف كما ان الاستطاعة وصف ذاتي له لان المكلف كما يتصف بالاستطاعة
كذلك يتصف بذلك حيث يقال ذو سلامة الاسباب فيصح تفسيرها بها فمردود بان
كون الاستطاعة وصفا ذاتيا له ممنوع والا لما صح تفسيرها بسلامة الصحابه لانه وصف
باعتبار متعلقه ولا يصح تفسير الوصف الذاتي بالاضافي وان قولنا ذو سلامة الاسباب
انما يفيد صحة حملها على المكلف لا كونها وصفا ذاتيا له حتى يفيد صحة تفسير الاستطاعة
بذلك هذا ما سنح بخاطري الكليل وذهني العليل وبعض من تصدى لحل هذا الكتاب
جعل قوله واما كون الاستطاعة وصفا ذاتيا فممنوع والا لم يصح تفسيرها بسلامة
الصحابه داخلا في تقرير الجواب وقال يعني ان الاستطاعة والسلامة كلاهما وصفان
اضافيان لا فرق بينهما الا بالاجمال والتفصيل ولا نم ان الاستطاعة وصف ذاتي
له والا لم يصح تفسيرها بسلامة الصحابه وجعل قوله وقولنا ذو سلامة الاسباب انما
يفيد اه جواب سؤال وهو ان يقال لا نم انه لا يصح تفسيرها بسلامة الاسباب
بذلك وحاصل الجواب ان قولنا ذو سلامة الاسباب انما يفيد صحة الحمل لا كونها صفة
ذاتية له حتى يفيد صحة التفسير ولا يخفى ما فيه اما اولا فلانه ح يصير قوله والا لم
يصح تفسيرها بسلامة الصحابه مصادرة وان امكن دفعه بالتكلف واما ثانيا فلان
لان سلامة الاسباب ايضا وصف ذاتي له حيث يقال ذو سلامة الاسباب فيصح تفسيرها صح

قوله وقولنا ذو سلامة الاسباب اه يصير كلاما على السند الغير المساوي وهو خارج
عن قانون المناظرة على ان المنع المذكور لا يضر لان فيه تسليم صحة تفسير الاستطاعة
بسلامة الاسباب فلا حاجة الى دفعه واما ثالثا فلان اسلوب الكلام يأبى عن ذلك
كما لا يخفى على من له ذوق سليم وطبع مستقيم قوله والاقرب ما افاده بعض الافاضل
اه اراد به السيد الشريف وحاصل ما قال ان القوم وان فسروا الاستطاعة بسلامة
الاسباب الا انهم تسامحوا في ذلك اذ لم يقصدوا معناه الصريح بل ما يفهم منه اعني كونه
بحيث سلمت اسبابه واعتمدوا على ظهور ان الاستطاعة صفة للمكلف والسلامة ليست
صفة له فلا بد ان يقصد بما ذكروا في تعريفها معنى هو صفة اعني كونه بحيث سلمت اسبابه
وسلامة الاسباب عليها واضحة وكذا الكلام في كل وصف للشيء بحال متعلقه مثل
قولنا الدلالة فهم المعنى من اللفظ وزيد قائم ابوه والحق مطابقة الواقع اياه هذا خلاصة
ما ذكره السيد الشريف في حاشية شرح التلخيص وقد سبق مثله في قوله مطابقة الواقع اياه فتذكر
قوله تحرير المقام اه اي تحرير محل النزاع على ما هو رأي المحققين فانه حكي عن امام
الحرمين والامام الرازي جواز التكليف بالمحال بل الوقوع مستدلين بما ذكره المحشي
بقوله وقد يقال ان ابا لهب قد كلف اه وقد نسب ذلك الى الشيخ الاشعري ولم
يثبت تصريحه به وذلك لاصلين الاول انه لا تأثير لقدرة العبد في افعاله فهي
مخلوقة لله تع ابتداء وثانيهما ان القدرة مع الفعل لا قبله والتكليف قبل الفعل
فلا يكون حين الاستطاعة والقدرة وليس بشيء لانه يستلزم ذلك ان يكون جميع التكاليف
عنده تكليفا بما لا يطاق على ما سيذكره المحشي ولانه لا معنى لتأثير العبد في افعاله الا قصده
اليه باختياره وان لم يخلق الله تع الفعل عقيب قصده والتكليف انما يعتمد على سلامة
الاسباب لا على القدرة المقارنة قوله ما يمتنع في نفسه كاعدام القديم وقلب الحقائق قوله ولا
يمكن من العبد اما بان لا يكون من جنس ما يتعلق به القدرة الحادثة كخلق الجواهر او يكون لكن
من نوع او صنف لا يتعلق به التكليف كحمل الجبل والطيران الى السماء قوله لكن تعلق
بعدمه علمه اه فان ما علم الله وارادة عدمه امتنع وقوعه وان كان ممكنا في نفسه فامتنع
بذلك تعلق القدرة الحادثة قوله فالاولى لا يجوز اه اي التكليف بالممتنع الذاتي لا يجوز ولا
يقع اتفاقا من المحققين من اصحابنا بناء على تجويز الامامين على ما مر واستدلوا على
ذلك بانه لو صح التكليف بالمستحيل لكان مستدعى الحصول اذ لا معنى للتكليف الا الطلب

ولسعد عاء الحصول والالازم بط لان طلبه فرع تصوره وقوعه ولا تصور وقوعه او لو تصور لتصور مثبتا ويلزم منه تصور الامر على خلاف ماهيته فان ماهيته تنافي ثبوته والا لم يكن ممتنعا لذاته وهذا كتصور الاربعة بانه ليس بزوج فانه تصور على خلاف ماهيته لان كل ما ليس بزوج ليس باربعة وتحقيق هذا الكلام في شرح المختصر العضدي قوله والثانية لا نفع اتفاقا بشهادة الايات والاستقراء قال الله تع لا يكلف الله نفسا الا وسعها قوله يجوز عندنا لجواز ان يخلق الله تع فيه قدرة على ذلك الفعل على خلاف العادة فان قيل فيجوز تكليف الجماد وليس كذلك قلت فرق بينهما فان الجماد ليس محلا للتكليف لعدم فهم الخطاب بخلاف العبد قوله والثالثة يجوز ويقع اه فان من مات على كفره ومن اخبر الله بعدم ايمانه يعد عاصيا اجماعا ولو لم يقع التكليف به لم يعد عاصيا قوله فهذا توجيه اه يعني ان قولنا التكليف بما تعلق علمه وارادته بعدمه واقع توجيه ما قيل ان تكليف ما لا يطاق واقع عند الاشعري وليس المراد ان التكليف بالممتنع لذاته او ما لا يمكن من العبد واقع عنده كيف وهو مخالف لقوله تع لا يكلف الله نفسا الا وسعها ولشهادة الاستقراء قوله ومن لا يقول به لا يعدها اه دفع لما يتوهم من انه اذا كان مراد الاشعري ما ذكر فلا معنى للخلاف فيه فان وقوع مثل هذا التكليف متفق عليه وحاصل الدفع ان من لا يقول بوقوع تكليف ما لا يطاق لا يعد هذه المرتبة اي الثالثة من مراتب ما لا يطاق نظرا الى انه ممكن في نفسه من العبد قوله وقد يوجه ايضا اه اي قد يوجه ما قيل ان القدرة غير مؤثرة في الفعل عند الشيخ وغير سابقة عليه والتكليف قبله فيكون التكليف بما لا يطاق بهذا الاعتبار قوله بما يمكن في نفسه اه يعني ان المراد بقوله ما ليس في الوسع المرتبة الوسطى بقرينة قوله وانما النزاع في الجواز فان النزاع انما هو في جوازه اذ التكليف بالمرتبة الاولى لا يجوز اتفاقا وبالمرتبة الثالثة جائز وواقع اتفاقا قوله ولك ان تاخذهما اي لك ان تاخذ كلا القولين على الاطلاق ولا تقيدهما بالمرتبة الوسطى ولا يلزم منه ان يكون الحكم بعدم الوقوع وبالنزاع في الجواز في جميع مراتبه لان الاطلاق لا يستلزم العموم والشمول للافراد لان المطلق موضوع لحصة من الحقيقة محتمل لحصص كثيرة من غير تعين والشمول الا يرى ان من قال اطعم رجلا واكس رجلا لا يستلزم الامر باطعام جميع الرجال واكسائهم فكذا الحكم بعدم وقوع تكليف ما لا يطاق وبالنزاع في جوازه لا يستلزم ان يكون في جميع مراتبه والمحشي المدقق جعل الضمير في قوله ولك ان تاخذهما

الى الامكانين وقال ولك ان لا تقيد الامكانين اعني ما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد في نفسه وهو لا يستلزم شمول الممتنع لانه خارج من قوله ما يمكن وكذا لا يستلزم شمول ما يمكن من العبد لانه خارج بقرينة قوله وانما النزاع ولا يخفى انه لغو من الكلام لا مدخل له في المقام اصلا قوله وقد يقال ان ابا لهب اه يعني ان ابا لهب كلف بالايمان والايمان عبارة عن تصديق النبي عليه السلام بجميع ما علم مجيئه به من عند الله تع ومن جملة ما علم مجيئه به ان ابا لهب لا يؤمن به ولا يصدقه فيما اتى به فقد كلف بان يؤمن بانه لا يؤمن به وان يصدقه في ان لا يصدقه وانه مح لان اذعان الشخص بامر علم في باطنه خلاف ذلك الامر مستحيل قطعا يعني ان الشخص اذا كان مصدقا كان عالما بتصديقه علما ضروريا فلا يمكنه التصديق بعدم التصديق لانه يجد في باطنه خلافه وهو التصديق بل يكون علمه بتصديقه موجبا لتكذيبه في الاخبار بانه لا يصدقه فح وقع التكليف بالمرتبة الاولى اعني الممتنع لذاته فضلا عن جوازه قوله وفيه بحث لانه يجوز اه يعني انه انما يجد في نفسه خلافه لو كان له علم بالتصديق الذي حصل له ويجوز ان لا يخلق الله فيه العلم بالعلم فلا يجد في نفسه خلافه فيجوز ان يذعن بعدم التصديق لعدم العلم له بتصديقه مع حصوله فلا يكون تكليف بالممتنع لذاته نعم ان خلق العلم بالعلم ضروري لا يتخلف عنه عادة فهو ممتنع عادي فيكون من المرتبة الوسطى وفيه انه يلزم ان يقع التكليف بالمرتبة الوسطى مع انه ذكر فيما قبل انه لا يقع التكليف به اتفاقا وايضا ان هذا الجواب انما يتم لو بين استحالة ان يصدقه في ان لا يصدقه بان اذعان ما وجد في نفسه خلافه مستحيل اما لو بين بان تصديقه في الاخبار بانه لا يصدقه في شيء مما جاء به يستلزم عدم تصديقه في ذلك الاخبار ايضا ضرورة انه شيء مما جاء به وما يكون وجوده مستلزما لعدمه يكون محالا فلا يتم كما لا يخفى وهذا التقرير اختاره الشارح في حواشي العضدي ويمكن الجواب على هذا التقرير بان الايمان عبارة عن التصديق بجميع ما علم مجيئه به ومعنى لا يؤمن به رفع الايجاب الكلي لا السلب الكلي فلا ينافيه التصديق في هذا الاخبار تامل وفي قوله والذي يحسم مادة الشبهة اشارة الى ما ذكرنا من المناقشات قوله والذي يحسم مادة الشبهة هذا الجواب اختاره السيد الشريف في شرح المواقف وحاصله ان الايمان الاجمالي في حقه غير مستلزم للمحال انما المح هو التفصيلي ووجوبه مشروط بالعلم التفصيلي فالتصديق بانه لا يؤمن المستلزم للمحال انما يكلف به اذا علمه ووصل اليه بخصوصه

وهو تم ؟ علم الله تع واخباره للرسول لاينافي ذلك فهو كقوله تع لنوح ؟ لن يؤمن من قومك الامن قد امن الاية ولا يخفى ان هذا الجواب انما يدفع الشبهة عن الوقوع لا عن الجواز لان وصول ذلك الاخبار اليه ممكن والمعلق بالممكن ممكن قوله اذ فيه اختلاف الايمان بحسب اختلاف الاشخاص وهو مستبعد جدا لان الايمان حقيقة واحدة لا يتصور اختلافها بحسب الاشخاص قوله لو صح هذا التقرير اه ماذكره الشارح بقوله وحلها نقض تفصيلي منع للملازمة وماذكره المحشي نقض اجمالي وحاصله ان دليلكم بجميع مقدماته بطل لانه قد تخلف الحكم عنه في مادة مثل ابي لهب حيث وقع التكليف بالايمان فضلا عن الجواز مع جريان الدليل فيه بان يقال انه لو كان جائزا لما لزم من فرض وقوعه محال لكنه يلزم لانه يستلزم الكذب في كلام الله تع حيث اخبر عنه بانه لا يؤمن قوله مع انا نعلم بالضرورة الوجدانية اه دفع لما يتوهم من ان المدعى ان لاشيء من المتولدات بمكسوب العبد والدليل انما ينتهض على المتولدات الغير القائمة بمحل القدرة واما المتولدات القائمة بمحلها فلا كالعلم الحاصل بعد النظر القائم بمحله والالم الحاصل من ضرب الشخص نفسه ونحو ذلك وحاصل الدفع انا نعلم بالضرورة ان حالنا بالنسبة الى المتولدات الحاصلة فينا كحالنا بالنسبة الى المتولدات الحاصلة في غيرنا في ان ليس شيء منها مقدورا لنا ولا نتمكن من عدم حصولهما فعلم انه لا اكتساب في جميع المتولدات قوله يرد عليه ان عدم تمكن العبد اه حاصله ان اريد بعدم التمكن من عدم حصولهما عدمه قبل مباشرة ما يوجب حصولهما فهو ممنوع وان اريد عدمه بعد مباشرة ما يوجب حصولهما فمسلم لكن عدم التمكن بعد مباشرة السبب لاينافي كونه مكتسبا للعبد الا يرى ان فعل العبد لا يمكن تركه بعد مباشرة ما يوجب حصوله اعني صرف الارادة والقدرة مع ان العبد مختار فيه فكذا في المتولدات قال الفاضل المحشي يمكن ان يقال ان كلام الشارح مبني على افعال المباشرة الممتدة زمانا والمتولدات الممتدة زمانا وحاصله انك اذا ضربت انسانا حتى حصل فيه الم ممتد زمانا فانك لا تقدر على دفع امتداد هذا الالم في ذلك الزمان بخلاف ما اذا ضربت ضربا ممتدا زمانا فانك اذا اردت ترك مباشرة هذا الضرب الممتد فانك قادر على ترك امتداده فظهر من ذلك انه لا اكتساب للعبد في المتولدات الممتدة زمانا اذ هي ليست قائمة بمحل القدرة ولذا لا يتمكن العبد من ترك الامتداد كما عرفت بخلاف افعاله الاختيارية الممتدة زمانا فانها قائمة بمحل القدرة مع ان العبد يتمكن من تركهما متى شاء وقس على هذه المتولدات الغير الممتدة

الممتدة اذ لا قائل بالفصل اقول ماذكره كلام اوهن من نسج العنكبوت لان التمكن على ترك امتداد المتولدات الممتدة متحقق حين مباشرة اسبابهما مثلا حين مباشرة الضرب لنا تمكن على ان نضرب ضربا شديدا فيحصل الم ممتدا وضعيفا فيحصل غير ممتد وبعد المباشرة غير متحقق في افعال المباشرة ايضا فانا بعد تحقق الضرب لا نقدر على عدم مباشرة ضرب ممتد وعلى تقدير التسليم فعدم القدرة على امتداده لا يدل على ان لا يكون نفس المتولدات مكسوبا ومقدورا لنا لا بد له من دليل قوله ولو لم يقتل لجاز ان يموت اه اذ على تقدير عدم القتل لا قطع بوجود الاجل وعدمه فلا قطع بالموت ولا بالحيوة قوله من غير قطع بامتداد العمر اه على ما ذهب اليه جمهور المعتزلة من انه لو لم يقتل لعاش الى امتداد امد هو اجله ولا قطع بالموت بدل القتل على ما ذهب اليه ابو الهذيل منهم فانه قال لو لم يقتل لمات بدل القتل وتمسك بانه لو لم يمت لكان القاتل قاطعا للاجل المقدر الله تع في علمه وهو مح والجواب ان عدم القتل انما يتصور على تقدير علم الله تع بانه لا يقتل وح لا يثبت مح كذا في شرح المقاصد قوله اي لم يوصل اليه اه يعني انه تع لما اقدر القاتل على قتله فقد قطع عليه الاجل ولم يوصل الى اجله فضمير الفاعل في لم يوصل راجع الى الله تع لا الى القاتل على ما زعم الفاضل المحشي حتى يرد عليه ما قاله من ان التفسير بقوله لم يوصل مبني على ان يكون عبارة الشرح هكذا ان القاتل قد قطع عليه الاجل لكن الواقع في اكثر النسخ ان الله تع قد قطع عليه الاجل وح لا يوافق قوله فهم اي المعتزلة والمراد اكثرهم لما عرفت من خلاف ابي الهذيل فيه قوله وحاصل النزاع ان المراد بالاجل المضاف اه الملتقى من هذا التحرير بيان الفرق بين مذهب جمهور المعتزلة واهل السنة ودفع ما يقال انه اذا كان الاجل زمان بطلان الحيوة في علم الله تع كان المقتول ميتا باجله قطعا وان قيد بطلان الحيوة بان لا يترتب على فعل من العبد لم يكن كذلك قطعا من غير تصور خلاف فكان الخلاف لفظيا على ما يراه الاستاذ وكثير من المحققين وتقرير الجواب ان المراد باجله المضاف زمان بطلان حيوته بحيث لا محيص عنه ولا تقدم ولا تاخر على ما يشير اليه قوله تع اذا جاء اجلهم فلا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون ويرجع الخلاف الى انه هل تحقق ذلك في حق المقتول ام المعلوم في حقه انه ان لم يقتل مات وان لم يقتل يعيش اه كذا قرر السؤال والجواب في شرح المقاصد ولعله جواب باختيار ان المراد زمان بطلان الحيوة في علم الله تع لكنه لا مطلقا بل ما علمه وقدره بطريق القطع وح يصلح محلا للخلاف

لانه لا يلزم من عدم تحقق ذلك في المقتول تخلف العلم عن المعلوم لجواز ان يعلم
بتقدم موته بالقتل مع تأخر الاجل الذي لا يمكن تخلفه عنه قوله قلت قوله لا يستقدمون
اه يعني ان قوله لا يستقدمون معطوف على قوله اذا جاء اجلهم لا على الجزاء فمعنى الاية
لكل امة اجل اذا جاء اجلهم فلا يستأخرون عنه ولكل امة اجل لا يستقدمون عليه هذا هو
المشهور ولا يخفى ان فائدة تقييد قوله فلا يستأخرون فقط بالشرط غير ظاهرة وان صح
مع ان المتبادر الى الفهم السليم ان يكون معطوفا على لا يستأخرون قال بعض المحققين
ان قوله لا يستقدمون عطف على قوله لا يستأخرون وانه سبحانه تع نبه بذلك على ان
عند مجيء الاجل كما يمتنع التقديم عليه باقصر مدة هي الساعة كذلك يمتنع التأخير عنه
وان كان الثاني ممكنا عقلا وذلك لان خلاف ما قدره الله تع وعلمه محال والجمع
بينهما عدما فيما ذكره كالجمع بين من سوف التوبة ثم تاب عند حضور الموت ومن مات على
الكفر في نفي التوبة عنه في قوله تع وليست التوبة للذين يعملون السيئات الاية ولعل
هذا مراد ما ذكر في حواشي شرح التلخيص انه عطف على الجزاء بناء على ان يكون معنى قوله
لا يستأخرون ولا يستقدمون لا يستطيعون تغيرا على نمط قوله تع ولا رطب ولا يابس
الا في كتاب مبين ومن هذا الباب قولهم كلمة مما رد على سوداء ولا بيضاء فلا يرد عليه
ما قال الفاضل المحشي انت خبير بان هذا المعنى حاصل بذكر الجزاء بدون ذكر قوله لا يستقدمون
والحق انه معطوف على مجموع الشرط والجزاء على ما هو المشهور قوله قالوا المسئلة بديهية
اه يعني ان المعتزلة ادعوا الضرورة في هذه المسئلة وقالوا الاشتباهات المذكورة في
بيانها تنبيهات فاطلاق الشارح لفظ الحجة على تنبيهاتهم حيث قال احتجت بطريق
الاستعارة لكونها في صورة الحجة ويمكن ان يقال فيه اشارة الى فساد زعمهم في ادعاء
الضرورة وما ذكره الفاضل المحشي من ان من ادعى الضرورة من المعتزلة هو ابو الحسين
ومن تابعه وان الجمهور كانوا يقولون بان المسئلة استدلالية وما ذكره الش بقوله و
احتجت اه مبني على مذهب الجمهور من المعتزلة فلا حاجة الى ان يجعل لفظ الاحتجاج
مجازا عن التنبيه فليس بشيء لان المعتزلة قاطبة ادعوا الضرورة في تولد موت المقتول
من فعل القاتل بل في سائر المتولدات قال في شرح المواقف قالوا انه لو لم يقتل لعاش
الى امد هو اجله وادعوا فيه اي في تولده من فعل القاتل وبقائه لولا القتل
الضرورة كما ادعوها في سائر المتولدات وانتفاؤهما عند انتفائها انتهى والخلاف الذي نقله بين ابي الحسين وغيره

من المعتزلة انما هو في كونهما مستندة الى العباد لا في كونهما متولدات من افعالهم
فابو الحسين يدعي الضرورة في كونهما فعل العبد وجمهور المعتزلة يستدلون عليه وثمامة بن
اشرس يقول انهما حوادث لا محدث لهما والنظام ان كلهما من فعل الله
تع لا من فعل العبد الى غير ذلك من الاختلافات المذكورة فيما بينهم على ما ذكره
السيد الشريف في شرح المواقف قوله يرد عليه انه لا يوافق اه يعني ان المفهوم من تحرير
محل النزاع ان الاجل وهو الزمان الذي يبطل فيه الحيوة من غير تقدم وتأخر زمان واحد
لا يتصور فيه التعدد والاختلاف انما هو في تحققه في المقتول وهذا الجواب يدل
على تعدد الاجل احدهما اربعين مثلا والاخر سبعين قيل عليه ليس محصل الجواب
انه تع قدر عمره اربعين على تقدير وسبعين على تقدير حتى يلزم تعدد الاجل بل
محصله انه تع قدره سبعين بحيث لا يتصور التقدم والتأخر عنه لعلمه بان طاعته
تصير سببا لثلثين فيصير مع اربعين يستحقه من غير الطاعة سبعين قوله او المراد
الزيادة بحسب الخير والبركة اه يعني ان المراد بان الطاعة تزيد في العمر انها تزيد فيما
هو المقصود الاهم من العمر وهو اكتساب الكمالات والخيرات والبركات التي بها تستكمل
النفوس الانسانية فتفوز بالسعادة الابدية قوله فانه خالف المعتزلة السابقة اه
حاصل الخلاف ان الاجل في الحيوان الزمان الذي علم الله تع انه يموت فيه و
لا يمكن فيه اجل واحد عند غير الكعبي الا انه لا يتقدم الموت على الاجل عند الاشاعرة
ويتقدم عند المعتزلة وقال الكعبي انه متعدد احدهما القتل والثاني الموت والمقتول
ليس بميت عنده بناء على ان القتل فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله تع اي
مفعوله واثر صنعه قوله اي بتناوله اه فسر الاكل بالتناول ليتناول المشروب ايضا
قوله وقد يفسر اه اي قد يفسر الرزق بما ساقه الله تع الى الحيوان فانتفع به سواء
كان حلالا او حراما من المطعومات والمشروبات والملبوسات او غير ذلك وهو
التعريف المعول عليه عند الاشاعرة قوله فعلى هذا اه اي فعلى هذا التعريف يلزم
ان يكون العواري رزقا لانه مما ساقه الله تع فانتفع به قوله وفيه اي وفي جعلها رزقا
بعد فانه لا يقال للعارية في العرف انه مرزوق ويلزم ان يأكل شخص رزق غيره لانه يجوز
ان ينتفع به احد من غير جهة الاكل وينتفع به الاخر بالاكل قوله ويوافقه اه اي يوافق هذا التعريف
قوله تع ومما رزقناهم ينفقون فانه يجوز ان يكون الانتفاع به من جهة الانفاق *

على الغير بخلاف التعريف الاول فانه لا يوافقه لان ما يتغذى وله لا يمكن انفاقه على الغير
قوله وقد يقال آه على تقدير تفسير الرزق بالمعنى الاول اطلاق الرزق على المنفوق مجاز
لكونه بصدده قوله والا لخلا اي وان لم يكن المراد المجعول ملكا بمعنى الاذن في التصرف
الشرعي لخلا تعريف الرزق عن معنى الاضافة الى الله تع وهو معتبر في مفهوم الرزق
عندهم ايضا كما سيجي في الشرح حيث قال ومعنى هذا الاختلاف آه قوله فح يندفع بملاحظة
الحيثية اي حين اذا كان المراد ما ذكر يندفع بملاحظة الحيثية اي مملوك باكله المالك
من حيث انه مملوك بان يكون مأذونا في اكله ما اورد من انه ينتقض التعريف بخمر المسلم
وخنزيره اذا اكلهما مع حرمتهما فانهما مملوكان له عند ابي حنيفة فيصدق عليهما اذا
اكلهما المالك مع كونهما حرامين وانما قلنا يندفع لانهما من حيث الاكل ليسا مملوكين له
قوله وفي بعض النسخ آه فقيل في شرح نظم الاوحدي ان الحرام ليس مما يملك عند المعتزلة
فح انتفاع المنتفع بالخمر والخنزير خلا لعدم كونهما مملوكين قوله مع ان ظ قوله تع وما من دابة آه
انما قال ذلك اذ يجوز ان يقال المراد بكل دابة مرزوقة او يقال ان الحكم على الكل على سبيل
التغليب لكنه خلاف الظ قوله يقتضي ان يكون كل دابة مرزوقة مع ان الدواب لا يتصور
في حقها ملك وكذا يخرج رزق العبيد والاماء اذ لا ملك لهم قال المحشي المدقق واعلم ان
قولهم ما لا يمنع من الانتفاع به ان كان المراد بلفظ ما المالك او بالمنتفع ذا العقل يخرج ما كول
الدواب عليه ايضا فلا وجه لتخصيصه بالاول ح والا فلا يصح قولهم وذلك لا يكون الا حلالا لان
الدواب لا يتصور في حقها حل ولا حرمة على ما في المواقف اقول معنى قوله وذلك لا يكون الا حلالا
ان ذلك لا يكون بالنسبة الى المكلف الا حلالا بقرينة ان النزاع في رزق العبد لا في مطلق الرزق
الشامل لرزق الدواب ايضا فح يكون ما لا يمنع من الانتفاع به بالنسبة الى العبد مقصورا
على الحلال لا محالة فلا يلزم خروج رزق الدواب عن التعريف الثاني قوله اجيب عنه آه اي اجيب عن
هذا الاعتراض بحيث يندفع عن التعريف الثاني بانه تع قد ساق اليه كثيرا من المباحات ولم ينتفع
من الانتفاع الا انه اعرض عنها واشتغل باكل الحرام بسوء اختياره واما النقض عن التعريف الاول
فغير مندفع حيث اعتبر فيه الاكل قوله على انه منقوض بمن مات ولم يأكل آه اي على ما ذكرتم
انه يلزم ان لا يكون من اكل الحرام مرزوقا وهو باطل لقوله تعالى وما من دابة
في الارض الا على الله رزقها منقوض بمن مات ولم يأكل شيئا لا حلالا ولا حراما
فانه يلزم ان لا يكون مرزوقا وهو باطل بالاية المذكورة فما هو جوابكم عن هذه الاية فهو

جوابنا عن تلك المادة فان قالوا الا نسلم وجوده مثل ذلك التخصص فانه قد انتفع
بدم الحيض والحيوة والقوى الحيوانية فكذا نقول في مادة من اكل الحرام وهذا النقض
انما يرد لو ثبت بطلان كون من اكل الحرام طول عمره غير مرزوق بالاية المذكورة
على ما في شرح المقاصد واما اذا ثبت بكونه خلاف الاجماع قبل ظهور المعتزلة
على ما في المواقف فلا يرد كما لا يخفى قوله وايضا فيه فواسف مقابلة آه اذ لا منافاة
بين بيان طريق الحق وبين وجدان العبد ضالا او تسميته ضالا وهو ظاهر مع
ان المفهوم من الاباحث والمعلوم من المحاورات وجود المنافاة بينهما قوله
وكذا قوله تعالى واما ثمود فهديناهم آه وكذا الهداية مجاز عن الدعوة وبيان
طريق الحق في قوله تع واما ثمود فهديناهم آه لامتناع حمله على الحقيقة اذ لا
معنى لاستحبابهم العمى على الهدى بعد خلق الله تع الهداية فان استحبابهم
العمى على الهدى على ما هو المشهور كناية عن عدم اهتدائهم فالمعنى واما ثمود
فدعوناهم الى طريق الحق واوضحنا لهم سبيل الرشد ويسرنا لهم مقاصد فاستحبوا
العمى اي الكفر على الهدى اي على الايمان قوله ويحتمل ان يكون آه اي ويحتمل
ان يكون الهدى في الاية على معناه الحقيقي ويكون المعنى واما ثمود فخلقنا فيهم الهدى
فاهتدوا واستحبوا العمى على الهدى فيكون الهداية حاصلة لهم الا انهم تمردوا بارتدادهم وانما
قلنا يحتمل ان يكون المراد كذلك اذ لا دلالة لسياق الاية ولا للاحقه على انهم لم يهتدوا
اصلا ولم يحصل لهم الهداية فيجوز ان يكون الهداية حاصلة لهم واستحبابهم العمى كناية
عن ارتدادهم بعد حصولها فلا حاجة الى ارتكاب المجاز والصرف عن الحقيقة قوله وايضا
آه اي ويرد على هذا المعنى ايضا ان الناس مختلف في الهداية فبعضهم مهدي وبعضهم
ليس كذلك وبيان طريق الصواب يعم الكل فلا يصح تفسيرها به قوله وايضا يقال في مقام
المدح يعني انه يقال في مقام المدح فلان مهدي فلو كان الهداية بمعنى البيان لكان
معناه فلان مبين له طريق الحق ولا مدح فيه اذ لا مدح الا بحصول الهداية والبيان
لا يستلزمه قال بعض الافاضل لو اريد بالبيان اظهار ذات طريق الصواب
لم يوافق الاية والحديث ويلزم الاعتراضات الثلثة التي ذكرها المحشي وان
اريد به اظهار طريق الصواب من حيث انه طريق الصواب فهما يوافقان له
لان الرسول لا يمكنه بيان طريق الصواب من حيث انه صواب بل هو محض خلق الله تع

وينبه مع الاختصار احتمالات المذكورة ايضا لانجي قوله ومايقال اه اي مايقال ان البيان وان لم يستلزم حصول الهداية الا انه يفيد الاستعداد والتام لحصول الهداية وهو فضيلة في نفسه فيجوز ان يكون المدح باعتبار ذلك الاستعداد والحاصل منه مدفوع بان الاستعداد التام لحصول المقارن مع عدمه مذمة يقتضي الذم عليها فضلا عن ان يكون مدحا قوله وفيه بحث اي فيما يقال في دفع مايقال بحث لان الاستعداد والتمكن في نفسه فضيلة والمذمة انما هو باعتبار مقارنته لعدم الحصول وهذه المقارنة لاتنافي كونه فضيلة مستحقة لان يمدح بها في حد ذاته ويمكن ان يقال المراد بقولنا انه يقال في مقام المدح فلان مهدي انه يقال في مقام المدح الذي يقال فيه مهتد مهدي بمعنى انه لايفرق بين مهدي ومهتد في المدح مع ان بيان الطريق لايستلزم * مساواته المهتدي في المدح ح لاورود لهذا البحث قوله نعم التمكن اه اي نعم يمكن ان يقال في دفع مايقال ان الاستعداد والتمكن في نفسه عام للكل فلا يناسب المدح وكونه تاما او غير تام امر مبهم غير معين قدره حتى يصلح ان يمدح باعتباره قوله ولتوقع اهدنا الصراط المستقيم يعني لايصح تفسير الهداية ببيان طريق الصواب لان طلب الهداية متحقق بشهادة الاية والحديث والطلب يقتضي عدم حصول المطلوب اذ لامعنى لطلب الحاصل فيلزم ان لايكون البيان المذكور حاصلا وليس كذلك قوله ويرد على هذا اي على التمسك بالاية بانه يبنا في التفسير بمطلق الاهتداء ايضا ضرورة ان الاهتداء حاصل لمخلوق فيهم والطلب يقتضي عدم حصوله فلا بد من الصرف عن الظاهر والحمل على المجاز فهي مجازا اما عن زيادة البيان على مايقول المعتزلة او عن التثبيت والدوام عليها على مايقول معاشر اهل السنة فلا يصح التمسك بها قوله ويمكن ان يقال اه اي يمكن ان يقال في دفع مايفهم من كلام الشرح من ان ماذكره المشايخ مخالف ومناف لما هو المشهور لان ماهو المشهور هو المعنى اللغوي او العرفي وماذكره المشايخ هو المعنى الشرعي فلا منافاة بينهما قوله اوالاصلح اه اي الانفع له في الدين سواء اعتبر جانب علم الله اولم يعتبر قوله فان قلت بل الاصلح اه اي بل الانفع في الدين الوجود والتكليف والتعريض للنعيم المقيم اي التمكن فيه لكونه اعلى المنزلتين قوله وان اعتبر جانب علم الله تع يعني ان الجواب المذكور انما هو على زعم من لم يعتبر في الانفع جانب علم الله وقال ان من علم الله منه الكفر يجب تعريضه للايمان ونعيم الجنان على ماذهب اليه معتزلة بصرة واما اذا اعتبر في الانفع جانب علم الله تع على ماذهب اليه الجبائي وتابعوه فيكون الاصلح في حق الكافر الفقير عدم الخلق او الاماتة او سلب العقل اظهر وعدم ورود الاشكال المذكور راجع الى هذا *

قوله لان التمكن في نفسه فضيلة اثبات للمقدمة المطوية وقيل هذا التمكن بمنزلة الالة لحصول الاهتداء فلا يحسن في مقام المدح ان يقال فلان مهدي بدون حصول الاهتداء الذي هو ثمرة ذلك التمكن والاستعداد نعم يحسن ان يقال فلان متمكن ومستعد لكن الكلام ههنا في ان يقال فلان مهدي يعني انما ذكره انما يثبت ان يمدح على التمكين والاستعداد الذي يحصل من الهداية بمعنى بيان الطريق لان يمدح على نفس الهداية بالمعنى المذكور والكلام في الثاني دون الاول وانت خبير بان هذا وجه اخر لدفع المنع المذكور لا اصلاح للدفع الاول والكلام في الثاني دون الاول بل هو راجع الى ماذكره المحشي بقوله نعم التمكن تام اه على انه يمكن اصلاح المنع بان يقال المراد ان قولهم فلان مهدي يجب ان يكون مدحا باعتبار الاستعداد لا باعتبار نفس الهداية

قوله ان العلم الخ علم مذموم فيه شيء فتدبر قوله نعم التمكن عام للكل فيه بحث فان الكلام في التمكن والاستعداد التام الحاصل بعد بيان الطريق وفي عمومه للكل نظر لما سبق اليه الاشارة للهم الا ان يقال المراد انه عام لكل من بين له الطريق فلا يناسب قولهم فلان مهدي اي في مقام المدح او الكلام فيه لا في مجرد قولهم فلان مهتدي فلا يرد عليه ما توهم وفيه ان عموم التمكن لاينافي قولهم هذا الا ان يراد انه لاينكر قولهم فلان يوصف غير مختص بالممدوح والمناسب ان يكون المدح بوصف مختص بالممدوح والحاصل ان قولهم فلان مهدي في مقام المدح ليس باعتبار الاستعداد التام لان ذلك الاستعداد عام للكل والوصف العام للكل غير مناسب في مقام المدح للبعض فيه يندفع مايقال لكن هذا وجه اخر في دفع غير ماذكره الدافع المذكور قيل المراد هذا وجه اخر في ابطال قول المعتزلة من طرف اهل السنة مغايرا للاول فتامل كنوي

واما ماذهب اليه معتزلة بغداد من ان معنى وجوب الاصلح وجوب الاوفق للحكمة فلا يرد عليه شيء مما ذكره الشارح والمحقق قدس سره في صدر الكتاب قوله فانهم قالوا اه حاصله ان المنة انما يكون في الافعال الاختيارية ولو كان الاصلح واجبا على الله تع بحيث يستحيل تركه عنه تع لاستلزامه البخل والسفه والجهل المحال على ذاته تع على ماقالوا يكون لازما لذاته تع ولايكون له تع اختيار فيه فلامعنى للمنة في مثل ذلك الفعل والامعنى للطلب اذ لايمكن له تركه وانما قيد الاصلح المقدور بغير المضر لانهم قالوا الاصلح المقدور المضر غير واجب على الله تع بل يجب تركه كاحياء الطفل والتكليف والتعريض للنعيم المقيم له فان ذلك وان كان اصلح له في الدين الا انه مضر له اذ لو كلف يحتمل ان يطغى ويستكبر فيقع في العقاب الاكبر قوله حاصله ان الاصلح امر لايتوجه اه يعني لانسلم ان ترك الاصلح يكون بخلا وسفها لان مايفعله الكريم الحكيم العليم بعواقب الامور لايكون خاليا عن المصلحة وان لم يكن اصلح بالنسبة الى العبد فلا يكون بخلا وسفها بل له رعاية لمصلحة واما الاصلح بالنسبة الى العبد فغير واجب عليه لانه محض حق الله تع فيجوز ان يفعله وان لايفعله رعاية لمصلحة اخرى قوله قيل عليه المعتزلة اه اي قيل عليه ان ماذكرتم من جواز ترك الاصلح لاقتضاء الحكمة واشتماله على المصلحة لايخالف مذهب المعتزلة فانهم ايضا جوزوا ترك الاصلح اذا اقتضاه الحكمة على ماقال الزمخشري في الكشاف في تفسير قوله تع ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم اي ان تغفر لهم فذلك ليس بخارج عن حكمتك يعني ان عدم المغفرة وان كان اصلح بالنسبة الى الكفار جزاء بما كانوا يعملون لكن ان تغفر لهم وتترك ماهو الاصلح بالنسبة اليهم فيجوز ذلك لانه لايكون خلاف مقتضى حكمتك قوله وجوابه انه لادلالة في كلامه اه يعني ان كلام الزمخشري لايدل على ان عدم المغفرة اصلح حتى يكون المغفرة ترك الاصلح بسبب اقتضائه الحكمة ووجوب عدم المغفرة عندهم لايدل على كونه اصلح لانه يجوز ان يكون لاجل تسبيب الكفر العقاب على ماهو مذهبهم من وجوب عقاب العاصي واثابة المطيع على الله تع ولو سلم كون عدم المغفرة اصلح فمعنى كلام الزمخشري وهو قوله ان تغفر لهم فليس ذلك بخارج عن حكمتك انه على تقدير ان تغفر لهم يكون ذلك هو الاصلح لاقتضائه الحكمة فلا يلزم جواز ترك الاصلح ولايلزم من ذلك ان يكون المغفرة في نفسه اصلح لان كونها اصلح موقوف على وقوعها والوقوع محال في حق الكفار عندهم فيجوز ان يستلزم المحال المحال ولو سلم ان الاصلح على تقدير المغفرة ايضا

عدم المغفرة فلا نم انه يلزم جواز ترك الاصلح لان تجويز ترك الاصلح الذي هو عدم
المغفرة على التقدير المح الذي هو ان يغفر الله لهم لا ينافي كون ذلك الترك محالا في
نفسه فان مغفرة الكفار مح على الله تع عندهم وترك الاصلح الذي هو عدم المغفرة
متعلق به والمعلق بالمح مح ولو سلم جميع ما ذكر فالكلام مع جمهور المعتزلة لا مع الزمخشري
قال الفاضل المحشي والقائل ان يقول ليس مراد ذلك القائل ان في كلام الزمخشري
دلالة على ان عدم المغفرة اصلح كما زعمتم بل مراده ان الزمخشري جوز ترك الواجب اذا
اقتضت الحكمة حيث جوز ترك عقاب الكفار اذا اقتضى الحكمة فعلم من ذلك انه يجوز ترك
الاصلح اذا اقتضت الحكمة تركه اذ لا فرق بينهما في ان كل واحد منهما ترك الواجب بسبب
اقتضاء الحكمة وفيه بحث لانا لا نم انه يلزم من جواز ترك الواجب جواز ترك واجب اخر لجواز
ان يكون له خصوصية بها يستحيل تركه فان ترك العقاب ترك واجب هو محض حق الله تع و
ترك الاصلح ترك واجب هو حق العبد فلا يلزم من جواز الاول جواز الثاني على ان لزوم
الجواز الاول من كلامه ايضا مترددا على ما ذكره المحشي قوله وههنا بحث اه اي في الجواب
الذي ذكره الش بحث وهو انه انما يدل على انه يجوز له ترك الاصلح بناء على اقتضاء
الحكمة لكن لا نسلم ان ترك ما فيه الحكمة مع عدم الحكمة في الترك بخل وسفه وجهل يستحيل
على الله تع فيجب على الله تع رعاية الحكمة ومذهب اصحابنا انه لا وجوب على الله تع اصلا
فالجواب المذكور لا يحسم مادة الشبهة قوله اللهم الا ان يقال اه اي اللهم الا ان يقال في دفع هذا
البحث ان المراد بنفي الوجوب على الله تع نفي وجوب الخصوصيات على ما يقوله المعتزلة من
وجوب اللطف كبعثة الرسل وعقاب العاصي وثواب المطيع والعوض على الالام والاصلح
لا نفي وجوب رعاية مطلق الحكمة فانه لازم للحكيم العليم بعواقب الامور قوله قيل معنى
اقتضاء الحكمة اه يعني معنى وجوب الشيء على الله تع اقتضاء الحكمة مع كونه قادرا
على تركه وهذا غير الوجوبين اللذين ابطلهما الش بقوله اذ ليس معناه استحقاق
تاركه الذم اه قوله وجوابه اه حاصله ان هذا الوجوب بهذا المعنى عند المعتزلة بعينه
الوجوب الذي هو مصطلح الفلاسفة لانهم جعلوا الاخلال بما يقتضيه الحكمة نقصا
مستحيلا على الله تع فبسبب لزوم المح يكون ترك ما يقتضيه الحكمة مستحيلا و
الاصح ذلك الترك بالنظر الى ذاته تع فيكون صدور ما يقتضيه الحكمة لازما لذاته
لاقتضاء الحكمة وهذا بعينه مذهب الفلاسفة حيث قالوا يصح صدور العالم

منع تفريع قوله فعلم

على ان عدم المغفرة اصلح حتى يكون هذا الكلام دليلا على
تجويزه ترك الاصلح اذا اقتضاه الحكمة قوله ويجوز ان يكون
اه جواب بسؤال مقدر بان يقال لا حاجة لنا الى ان يكون
في كلامه دلالة على ان عدم المغفرة اصلح فان عدم المغفرة
عندهم واجب والمهم ذلك الا لكونه اصلح وحاصل الجواب
ان الحكم المذكور مم قوله ولو سلم اي ولو سلم ان وجوب
عدم المغفرة عندهم لكونه اصلح فلا نم ان في كلامه دلالة
على تجويز ترك الاصلح اذا اقتضاه الحكمة فان معنى كلامه
ان المغفرة مح لكونها ترك الاصلح لكن الاصلح على
ذلك التقدير المح يكون هو المغفرة لا عدم المغفرة
قوله ولو سلم فتجويزه اه اي ولو سلم ان في كلامه دلالة
على تجويز ترك الاصلح اذا اقتضاه الحكمة بناء على ان يكون
جوازه ان مغفرتهم بجاز ذلك لكونه مقتضى الحكمة
لكن لا نم ان فيه دلالة على تجويزه في نفسه وانما يدل
على تجويزه على التقدير المح وتجويزه على
التقدير المح لا يستلزم تجويزه
في نفسه لان تجويز شيء على تقدير محال لا ينافي استحالة
ذلك الشيء في نفسه لجواز تعليق المح بالمحال كذا في

وتركه بالنظر الى ذاته تع لكن طرف الفعل لازم لذاته تع لاشتماله على المصالح واقتضاء الحكمة
واما نحن معاشر اهل السنة فلا نقول باستحالة ترك ما يقتضيه الحكمة ولا باستلزامه نقصا
لجواز ان يكون في تركها حكم ومصالح لا نطلع عليها وان كان يجب عليه رعاية مطلق
الحكم وهذا كله بناء على قولهم بالحسن والقبح العقليين فانهم لما قالوا ان ترك الاصلح
واللطف وعقاب العاصي وثواب المطيع قبيح عقلا لا يجوز على الله تع حكموا بوجوب تلك
الخصوصيات وقالوا ان الاخلال به نقص مستحيل على الله فلزمهم ما لزم الفلاسفة من نفي
الاختيار قوله ويسندونه الى العناية الازلية اي يسندون الفلاسفة ايجاد العالم الى العناية
الازلية وهي علمه تع بوجه النظام الاكمل في الازل قال ابن سينا العناية احاطة علم الاول
بالكل وبما يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام واكملها فعلمه الاول بكيفية
الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير والجود في الكل من غير انبعاث قصد
وطلب من الاول الحق تع وتقدس قوله ولهذا اضطر متاخرون اه اي ولاجل ان الوجوب
بهذا المعنى راجع الى الفلاسفة اضطر متاخروا المعتزلة وقالوا ان معنى الوجوب على
الله تع انه يفعله البتة ولا يتركه وان جاز انه يتركه فلا يكون شيء من طرفي الفعل والترك
لازما لذاته بحيث يستحيل الطرف الاخر حتى يكون رجوعا الى مذهب الفلاسفة كما في*
العاديات فانا نعلم يقينا ان جبل احد لم ينقلب ذهبا وان جاز ان ينقلب قوله
واجيب بان الوجوب اه اي اجيب عما قاله متاخروا المعتزلة بان الوجوب مجرد تسمية اذ
يكون ح محصله ان الله تع لا يتركه على سبيل جري العادة وذلك ليس من الوجوب في شيء بل اطلاق
الوجوب عليه مجرد اصطلاح قوله والعجب اه اي العجب من متاخري المعتزلة انهم لا يجعلون
ما اخبر به الشارع من افعاله تع من مجيء القيامة والحشر والصراط والميزان والكوثر
كالجنة والنار والسؤال والحساب
والتعذيب والتنعيم ونحو ذلك واجبا عليه تع مع قيام الدليل وهو اخبار الشارع
على ان يفعله البتة فان معنى الوجوب على ما قالوا متحقق في الافعال التي اخبر بها الشارع
كما هو متحقق في الامور التي اوجبوها على ذاته تع من الاصلح واللطف والثواب والعقاب
بزعمهم مع انهم لا يجعلون تلك الافعال واجبة عليه تع وتقدس قوله لانه المالك على
الاطلاق وله التصرف كيف يشاء فلا يتوجه عليه الذم اصلا على فعل من افعاله بل المحمود
في كل افعاله وهذا مبناه على بطلان كون الحسن والقبح للاشياء ذاتيا بل كل ما فعله الحكيم فهو
حسن والمعتزلة القائلون بالوجوب العقلي عليه تع بمعنى استحقاق تاركه الذم ينكرون ذلك

وفي تقييد قوله ولا التعقاب بالاتفاق اشارة الى ما ذكرنا من ان المعتزلة لا يتعقلون
في انه لا معنى للذم لانه المالك على الاطلاق قوله انما قيد بالامكان الظاهر من اطلاق
الامكان ههنا وبما ذكره في بحث الرؤية من عدم كفاية الامكان الذهني في العمل *
بالظواهر ان المراد بالامكان الامكان الذاتي المفسر بحكم العقل بعدم امتناعه لكن لا تح
من الاستدلال عليه اولا انه حكم العقل بذلك غايته التوقف مع ان القوم لم يتعرضوا
له فالحق ان المراد بالامكان الامكان الذهني وانه كاف في العمل بالظواهر على ما عرفت
في بحث الرؤية وح يكون المراد بقوله في الممتنعات العقلية الذهنية اي ما يحكم العقل
بامتناعها وعلى التوجيه الاول ما يقابل العادية فتذكر قوله لتقدم العقل على النقل
لان العقل اصل النقل لكونه موقوفا على اثبات الصانع وكونه عالما وقادرا في ابطال
العقل بالنقل ابطال الاصل بالفرع وفي ذلك ابطال الاصل والفرع جميعا قوله يجب تاويله
بالاستيلاء والغلبة كما في قول الشاعر * وقد استوى عمرو على العراق * من غير سيف ودم مهراق اي
استولى وغلب عليه فهو من قبيل التورية وهو ان يطلق لفظ له معنيان قريب وبعيد ويراد
به البعيد ووجوب التاويل على رأي من لم يقف على قوله تع الا الله ويوصل بقوله و
الراسخون في العلم واما على رأي من يقف عليه فلا يجب التاويل بل يجب ان يفوض علمه
الى الله تع وان يصدق بان كل ذلك من عند ربنا على ما روي عن احمد بن حنبل رض
انه قال الاستوا معلوم وكيفيته مجهولة والبحث عنها بدعة لكن على هذا البحث ايضا النقل
الوارد في الممتنعات العقلية ليس بدليل في حقنا لان علمه مفوض الى الله وما علينا الا
ان نصدق بانه من عند الله تع قوله ونحوه وهو ما ذكره صاحب الكشاف من انه لما كان الاستوا
على العرش وهو سرير الملك مما يتبع الملك جعلوه كناية عن الملك ولما امتنع ههنا المعنى
الحقيقي صار مجازا وهذا كما يقال استوى فلان على السرير اذا صار ملكا وان لم يجلس
على السرير بل لم يكن له سرير اصلا كقوله تع وقالت اليهود يد الله مغلولة
اي هو بخيل بل يداه مبسوطتان اي هو جواد من غير تصور يد ولا غل ولا بسط
قوله عرضهم على النار احراقهم بها العرض في اللغة پيش آوردن فتفسير العرض بالاحراق
تفسير باللازم لان الاحراق لازم لعرضهم على النار كما ان القتل لازم لعرضهم على السيف
قوله وقوله ويوم تقوم الساعة اه يعني وجه الاستدلال بهذه الآية ان عطف قوله ويوم
تقوم الساعة على قوله النار يعرضون عليها دليل على ان عرض النار قبل يوم القيمة ولا شبهة

في كونه بعد الموت لان الآية في حق الموتى وما ذلك الا عذاب القبر اذ لا نعني به الا العذاب الذي
هو بعد الموت وقبل قيام الساعة قوله وجه الاستدلال ان الفاء اه يعني ان الفاء تدل على ان
ادخال النار عقيب الاغراق متحقق بلا مهلة ومعلوم ان عذاب القيمة متراخ عنه زمانا طويلا
فقد ثبت عذاب بعد الموت قبل عذاب القيمة وهو المراد بعذاب القبر وما قال المنكرون من ان
ازمنة الدنيا في جنب ازمنة الآخرة اقل قليل فلقلتها استعمل الفاء فتاويل لا داعي اليه قوله جوز
بعضهم تعذيب غير الحي اه ذهب الصالحي من المعتزلة وابن جرير الطبري من الكرامية الى جواز
تعذيب غير الحي وهو سفسطة ظاهرة لان الجماد لا حس له فكيف يتصور تعذيبه قال الفاضل المحشي
قد روي رواية مشهورة ان بعض الاشجار قد تكلم وصدق محمدا عم وان بعض الاحجار قد صاح
يا بساحي انقطع ما دونه عنه خوفا عن ان يكون وقود جهنم حين سمع قوله تع وقودها
الناس والحجارة والله تع قادر على ان يخلق في الاشجار والاحجار ادراكا يكون سببا لتلذذها و
تالمها انتهى كلامه ولا يخفى عليك ان ليس المراد بالحي ههنا ما يعاد فيه الروح ويصدر عنه
الافعال الاختيارية بل ما يدرك الالم واللذة فاذا خلق الله تع فيه ادراكا يكون سببا للادراك
لادراك الالم واللذة يكون حيا لا جمادا ولذا قال الش في الجواب انه يجوز ان يخلق الله في جميع
الاجزاء او بعضها نوعا من الحيوة قدر ما يدرك الالم واللذة قوله واما تعذيب الماكول اه دفع
لما قيل ان تعذيب من اكله السباع والطيور وتفرقت اجزاؤه من بطونها وحواصلها
ايضا سفسطة وحاصل الدفع انه واضح الامكان فان الدودة في الجوف او في خلال البدن تتالم
وتتلذذ مع عدم شعورنا بذلك قوله قالوا ان اعيدت الوقت الاول اه اي قال النافون للاعادة
المعدوم بعينه انه لو اعيد فان اعيد وقته الاول ايضا اي وقت الحدوث فيكون ذلك
المعدوم مبدأ لا معادا لان المعاد هو الواقع في الوقت الثاني من وقت الحدوث
وهذا قد وجد في وقت الحدوث فيكون مبدأ والا اي وان لم يعد الوقت الاول فلا يكون
اعادة للمعدوم بعينه لان الوقت من جملة العوارض المشخصة للشيء فانا نعلم بالضرورة
ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان قوله اجيب
اولا بان اعادة اه هذا جواب باختيار الشق الثاني يعني انا نختار انه لا يعاد الوقت
الاول قولك فلا يكون اعادة المعدوم بعينه قلنا لا نم ذلك لان معنى اعادة المعدوم
بعينه اعادة العين بالمشخصات المعتبرة في وجوده الخارجي ولا نم ان الوقت من المشخصات المعتبرة
في الوجود الخارجي فان زيدا الموجود في هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها وما ذكرته

من انا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه
قبل هذا الزمان فهو امر وهمي والتغاير الذي يحكم به الضرورة انما هو بحسب الذهن
والاعتبار دون الخارج والا اي وان كان الوقت من المشخصات يلزم تبدل الاشخاص
بحسب تبدل الاوقات ضرورة ان تبدل المشخصات يستلزم تبدل الاشخاص لا يقال انما يلزم
التبدل لو كان لكل وقت مع باقي المشخصات علة التشخص مغاير لما سبقه وهو ممنوع لم لا يجوز ان
يكون لكل وقت مع باقي المشخصات علة لتشخص كان حاصلا في الوقت السابق مع المشخصات
الاخر وتوارد العلل المستقلة على سبيل البدل جائز لانا نقول فح يحصل اعادة المعدوم
بعينه من غير اعادة الوقت الاول لان التشخص الحاصل في الوقت الثاني هو الحاصل في
الاول بلا تفاوت قوله لا يقال يحتمل ان يراد اه يعني انما يلزم تبدل الاشخاص بحسب الاوقات
لو جعل المستدل مطلق الوقت من جملة المشخصات لكن يحتمل ان يكون مراده بقوله ان الوقت
من جملة المشخصات ان وقت الحدوث من جملة المشخصات فح لا يلزم تبدل الاشخاص بحسب
تبدل الاوقات لعدم تبدل وقت الحدوث قوله لانا نقول هذا مع انه كلام على السند اه
يعني هذا الكلام مع كونه كلاما على السند اعني قوله والا يلزم تبدل الاشخاص اه وعدم
افادته المعلل لبقاء المنع المجرد اعني لا نم ان الوقت من المشخصات الخارجية بحاله
مدفوع بانه لا يجوز ان يكون وقت الحدوث من جملة المشخصات المعتبرة في الوجود لان
المعتبر في الوجود الخارجي ما لا يتصور الوجود بدونه ووقت الحدوث ليس كذلك فان الشيء
موجود في الزمان الثاني مع انتفاء وقت الحدوث بل وقت الحدوث من جملة معدات
الوجود الحادث فلا يكون من جملة مشخصاته فلا يضر عدمه في الاعادة كما لا يضر عدمه
في حالة البقاء قوله وثانيا بان المبدأ هو الموجود اه اي اجيب ثانيا بان اه و
حاصله اختيار الشق الاول وهو ان الوقت معاد ايضا ولا نم انه لو كان معادا لزم ان
مبدأ لا معادا لان المبدأ هو الموجود في الوقت المبدأ وهو الذي لم يسبقه حدوث
اخر والمفروض ان الوقت ههنا معاد ومسبوق بحدوث اخر فلا يكون مبدأ بل معادا
فان كون الشيء مبدأ انما يعرض له باعتبار كونه غير مسبوق بحدوث اخر وهذا الامر غير متحقق
في المعاد ضرورة انه مع وقته مسبوق بحدوثه الاول وانما قال فرضنا لان اعادة
الوقت حين البعث غير واقع فان حشر جميع الاموات في وقت واحد
مع ان اوقات ابدائها متمايزة فح ولان اعادة الوقت بعينه فح لانه يستلزم

تخلل العدم بين الشيء ونفسه ضرورة ان الوقت السابق بعينه الوقت اللاحق
ولا يمكن الجواب بانه في الحقيقة تخلل العدم بين زماني الوجود لانه يستلزم ان يكون للزمان
زمان فخلاصة الجواب الثاني انا لا نم على تقدير اعادة الوقت يلزم ان يكون مبدأ لان المفروض
ان الوقت ايضا معاد ولا يخفى انه لو قرر دليل امتناع اعادة المعدوم بانه ان يعاد الوقت
الاول وهو مح او لا يعاد فلا اعادة للمعدوم بعينه لم يتم الجواب الثاني قوله وقالوا ايضا
لو اعيد المعدوم اه اي قال النافون ايضا ان اعادة المعدوم بعينه مح لانه يستلزم
تخلل العدم بين الشيء ونفسه ضرورة ان الموجود لم يبقا بعينه الموجود لاحق بالتفاوت
وتخلل العدم بين الشيء ونفسه مح لانه يستدعي طرفين متغايرين والا لزم تقدم الشيء
بالوجود على نفسه فلا بد ان يكون الموجود بعد العدم غير الموجود قبله حتى يتصور التخلل
بينهما فلا يكون المعاد هو المبدأ بعينه قوله واجيب بمنع الاستحالة اه اي لا نم ان
التخلل ههنا مح لان معنى التخلل انه كان موجودا ثم زال عنه الوجود في زمان اخر ثم
اتصف بالوجود في الزمان الثالث وهو في الحقيقة تخلل العدم بين قطع الاتصال بين
زماني الوجود ولا استحالة فيه لوجود الطرفين المتغايرين بالذات انما المح تخلل العدم
بين ذات الشيء ونفسه بمعنى قطع الاتصال بين الشيء ونفسه بان يكون الشيء موجودا
ولم يكن نفسه موجودا ثم يوجد نفسه وههنا ليس كذلك فان الشيء وجد مع نفسه
في الزمان الاول ثم اتصف مع نفسه بالعدم في الزمان الاخر ثم اتصف مع نفسه
بالوجود في الزمان الثالث فلم يتحقق قطع الاتصال بين الشيء ونفسه في الزمان من
الازمنة وهل هذا الا كلبس شخص ثوبا معينا ثم خلعه ثم لبسه ولا يخفى ان هذا الجواب
مبني على ان الوقت ليس من المشخصات المعتبرة في الوجود والا فلا بد من اعادته فلا
يوجد الزمانان قوله وقد يجاب بتجويز التميز بين الوقتين اه اي وقد يجاب بمنع الاستحالة
تخلل العدم بين الشخص المعدوم ونفسه لان التخلل المح هو ان يكون بين الشيء الواحد
من جميع الوجوه ونفسه وهو غير لازم لجواز ان يكون الشخص المعدوم متميزا عن نفسه في الوقتين
اي وقت الابداء والاعادة بالعوارض الغير الداخلة في تشخصه مع بقاء مشخصاته في كلا
الحالتين فيكون اعادة المعدوم بعينه لبقاء المشخصات والتخلل بين الامرين المتغايرين
من وجه فان الشخص المأخوذ مع الامور العارضة له في وقت الابداء غير المأخوذ مع الامور العارضة
له في وقت الاعادة والفرق بين هذا الجواب والجواب السابق وان كان في كليهما منع الاستحالة

التخلل ان حاصل هذا الجواب ان التخلل حاصل بين الشخص ونفسه لكن باعتبارين مختلفين
وهو ليس بمح وحاصل الجواب الـ بق ان التخلل ليس بين الشخص ونفسه
بل بين الزمانين المتغايرين بالذات وايض هذا الجواب غير مبني على عدم كون الوقت
من المشخصات بخلاف السابق وذلك ظ قوله وايض لو تم ذلك اه جواب بالنقض
الاجمالي يعني لو تم ما ذكرتم من اعادة المعدوم يستلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه لامتنع
بقاء الشخص من الاشخاص زمانا والا تخلل زمان البقاء بين الشيء ونفسه لانه موجود
في طرفيه مع ان بقاء الاشخاص متحقق قوله وفيه بحث اه اي فيما ما ذكر من الجواب
الثاني والثالث بحث اما في الثاني فلان الاختلاف بين الشخص المبدإ والمعاد
بالعوارض الغير المشخصة لا يدفع لزوم تخلل العدم بين المشخصات ونفسها وبين
ذات الشخص ونفسه وان دفع ذلك الاختلاف لزوم التخلل بين الشخص المأخوذ
مع تلك العوارض ونفسه لكن المقو ان اعادة الشخص المعدوم بعينه لا يستلزم تخلل
العدم بين ذلك الشخص ونفسه وهو غير لازم من التميز بالعوارض الغير المشخصة
وذلك ظ واما في الثالث فلان معنى التخلل انما يتصور بقطع الاتصال بين الشيئين
والوقوع في خلالهما فلا يتصور تخلل زمان البقاء بين الشيء ونفسه في الشخص *
الباقي لعدم حصول قطع الاتصال بذلك الزمان بين ذلك الشخص ونفسه بخلاف
اعادة المعدوم بعينه فانه يستلزم تخلل العدم وقطع الاتصال بين الشيء ونفسه
ضرورة انعدامه نعم انه حصل به التخلل بين طرفي الزمان وهو لا يضر في بقاء ذلك
الشخص فقوله اذ الاختلاف اه رد على قوله وقد يجاب اه وقوله ثم لا يخفى اه رد على قوله
وايض لو تم ذلك اه قوله بعضهم الى اعادة اه يلزمهم ان يقولوا بانعدام جميع ما سوى الله تع
وهو مخالف لظاهر قوله تع ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض الا من
شاء الله قوله واجيب بان الهلاك اه وكذا مثله يسمى فناء عرفا ولا يتم الاستدلال
بقوله تع كل من عليها فان على الاعدام ايض قوله فالتفريق هلاك للكل اي للاجسام
والاجزاء لخروجهما عن صفاتهما المطلوبة منهما وقال حجة الاسلام في الاحياء الممكن
في حد ذاته هالك دائما لانه يهلك ويدل على ذلك اتيان الجملة الاسمية الدالة على
الاستمرار وقال في مشكاة الانوار ترقي العارفون من حضيض المجاز الى ذروة الحقيقة فرأوا
بعين البصيرة انه ليس في الوجود الا الله وان كل شيء هالك دائما لانه بصيرها لكا في وقت

في وقت من الاوقات بل هو هالك ازلا وابدا قوله لعل الله يحفظه اه قيل على انه يجوز
ان يكون الاجزاء الاصلية التي هي الانسان في الحقيقة يقبضها الملك باذن الله تع
عند حضور الموت فلا يتعلق بها الاكل ولا تختلط بالتراب ولا يحصل منها الثمار والنبات
والمجيب اقول فيه انه مجرد احتمال لم يقم عليه شاهد بل مخالف لقوله تع قال من يحيي *
العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشأها اول مرة فانه صريح في ان المحشور هي الاجزاء
الرميمة المخلوطة بالتراب ويؤيده ما قال المفسرون في اية نزلت في ابي بن خلف خاصم
النبي واتاه بعظم قد رم وبلي ففتته بيده فقال يا محمد اترى الله يحيي هذا بعد ما رم
فقال نعم يبعثك ويدخلك النار وقد يقال ولو سلم تولد المولود من الاجزاء الاصلية
للمأكول ولا دليل قطعيا على كونها اجزاء اصلية للمولود لجواز ان يكون الاجزاء الاصلية
الاجزاء الترابية ينثرها الملك على الجرم المنوي كما ورد في الحديث الصحيح قوله والفساد
في الوقوع لا في الجواز يعني لا اعتبار للاحتمال العقلي لان الخصم في مقام الاستدلال على امتناع
البعث فلا يفيده الاحتمال العقلي قوله لان العذاب للروح المتعلق به لانه المدرك
اللذة والالم سواء كان ذلك جسما لطيفا ساريا فيه على ما هو مذهب اكثر المتكلمين
او جوهرا مجردا على ما هو مذهب المحققين او غير ذلك ولو سلم ان الالم للاجزاء فيجوز ان يحفظ
الله تلك الاجزاء الزائدة عن التعذيب قوله حاصل الجواب ان التناسخ تعلق النفس ببدن آخر
لا يكون مخلوقا من اجزاء البدن الاول وهو غير لازم واما تعلقه بالبدن المؤلف من الاجزاء *
الاصلية للبدن الاول بعينها مع مغايرته له في الهيئة والتركيب فليس بتناسخ فان الشخص يتبدل
من اول عمره اه هيئة وتركيبا ولا تناسخ قوله وانت خبير بان دعوى اه يعني ان ما يدعيه المعترض
من اتحاد اجزاء الجلدين غير مسموع لا بد له من دليل لم لا يجوز ان يكون اجزاء الجلد الثاني
غير اجزاء الجلد الاول نقل عنه ولعل المدعي بني دعواه على ان مغايرة اجزاء الثاني للاول
يستلزم التعذيب بلا معصية وقد عرفت جوابه انتهى كلامه قال الفاضل المحشي
نفي تعلق الالم بالجلد فغير معقول اذ القوة اللامسة تكون في الجلد فهو محل الالم قطعا
وفيه انه ان اراد بكونه محل الالم انه يتألم فهو ظ الفساد اذ لا الم في الجلد الذي لا حيوة
فيه وان اراد انه آلة وواسطة لتألم الروح فهو مسلم لكنه لا يقدح في كونه مركبا من الاجزاء
الزائدة لعدم كونه معذبا قال الفاضل الجلبي يرد عليه ان منع اتحاد اجزاء الجلدين ميل الى التناسخ
ورجوع عن طريق الحق لان المراد بالاجزاء في كلام المعترض الاجزاء الاصلية وفيه ان التناسخ هو

ان يكون البدن الثاني مغايرا للاول بحسب الاجزاء الاصلية لان يكون جلده مغايرا
لجلده قوله والاصح انه غير فانه في الجنة اه سواء كان نهرا على ما في رواية او حوضا على ما في رواية
اخرى قال البيضاوي روي انه عليه السلام قال الكوثر نهر في الجنة وعدنيه ربي فيه خير كثير
ماؤه احلى من العسل وابيض من اللبن والين من الزبد وابرد من الثلج وقيل هو حوض
فيها قوله والحوض في الموقف على ما روي من اصحابه قالوا يا رسول الله اين نطلبك قال على
الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض فانه يدل على ان الحوض في المحشر
قال الامام الزاهدي في تفسيره روي في الاخبار ان الكوثر حوض على ظهر الملك يأتي
به حيث يأتي النبي عم فاذا كان في الموقف يأتي به في الموقف واذا دخل في الجنة يأتي به في الجنة
فعلى هذا كونه في الجنة لا ينافي كونه في الموقف ليس قوله ويجوز ان يكون له طعم اه اشارة الى دفع
توهم وهو ان هذا الحديث يدل على ان لا يشرب ماء الحوض غير مرة اخرى لان الشرب
انما يكون لدفع الظماء وحاصل الدفع ان وقوع الشرب الثاني غير معلوم وعلى تقدير التسليم
يجوز ان يكون للتنعم لا لدفع الظماء قوله ويجوز ان لا يشربه الا من قدر له اه دفع توهم و
هو ان يقال ان المبتلى بالجحيم من المؤمنين لو شربه يجب ان لا يظمأ مع ان الظماء لازم للاحراق
بالنار وفي قوله السلام اشارة الى ان الشرب قبل ورود النار وقيل ان الشرب منه يكون بعد الحساب والنجاة
عن النار قوله او لا يعذب بالظماء اه اي من شرب منه وقدر له دخول النار لا يعذب فيها بالظماء
بل يكون عذابه بغير ذلك فان ظاهر الاحاديث يدل على ان جميع الامة يشربون منه الا من ارتد
من الاسلام عياذا بالله ولا نسلم ان الظماء لازم للتعذيب بالنار قوله فوجه ان الطلب اه نقل عنه
فيجوز ان يكون الميزان بين الحوض والصراط فطلبه عم يجوز بان يطلب اولا في الحوض ثم في الميزان
ثم في الصراط او بان يطلب في الصراط ثم في الميزان ثم في الحوض وفي ذكره عم هذا الطريق الثاني اشارة
الى ان الصراط اقوى المظان فان الاحتياج اليه اكثر فالطلب فيه اولى واجدر انتهى كلامه وبهذا
اندفع ما قال الفاضل المحشي ان الاستيناف من كل طرف وان جاز عقلا لكن التركيب يأبى عنه
اذ لا يحسن ان يقال فان لم تجدوا في الموقف المتاخر تاخرا زمانيا فاطلبوا في الموقف المتقدم
تقدما زمانيا بل المناسب ان يقال ان لم تجدوا في الموقف المتقدم فاطلبوا في الموقف
المتاخر ووجه الدفع انه يحسن الامر بالطلب في المتاخر للاشارة الى ان الطلب فيه اقدم واجدر قوله
والغرو بان تلك الجنة اه يعني ما قيل انه كان بستانا في ارض فلسطين كورة في الشام او قرية بالعراق
او كان بين فارس وكرمان خلقه الله تع امتحانا لادم عم قوله يرد عليه انه اه وايضا يجوز ان يكون

الهبوط عبارة عن الانتقال من الاعلى الى الاسفل بحسب الرتبة على ما قال في تلك الفرقة انتقل
من ذلك البستان الى ارض الهند كما في قوله تع اهبطوا مصرا فان لكم ما سألتم قوله اي نخلقها *
لاجلهم اه توجيه للمعارضة يعني ان اللام في للذين للاجل والجعل تامة بمعنى الخلق فالمعنى
نخلقها في المستقبل لاجل الذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا فلم تكن موجودة الان
قوله فان قلت يحتمل ان نجعل اه يعني ان المعارضة المذكورة انما تتم لو كان الجعل تامة
واللام للاجل لكن يحتمل ان يكون الجعل متعديا الى مفعولين ويكون قوله للذين مفعولا ثانيا
له فيصير معنى الاية نجعل الجنة كائنة وحاصلة لهم في الزمان المستقبل فغير الحاصل
اي ما يدل الاية على عدم حصوله الان جعل الجنة كائنة وحاصلة لهم لا ان نفس الجنة
كائنة لهم الان فلا معارضة وفي بعض النسخ بدل قوله فغير الحاصل جعلها كائنة لهم فيصير
الحاصل جعلها كائنة لهم والمقصود واحد قوله قلت يمكن ان يقال يعني ان المنع في غاية القوة
لكن يمكن ان يقال في دفعه ان المتبادر من جعل الدار كائنة لزيد تمكين زيد وعدم منعه
من التمكن فيها سواء حصل له التمكن فيها او لم يحصل فمعنى نجعلها للذين نمكنهم في الاستقبال
من التمكن فيها ولا يخفى ركاكته لان التمكين من التمكن فيها لازم لوجود الجنة غير منفك عنه على
ما يدل عليه قوله تع اعدت للمتقين فلا يمكن ان يكون نفس الجنة حاصلة الان ويكون جعلها كائنة
لهم في المستقبل قوله واما الحمل على التمكين بالفعل فعدول عن الظاهر يعني حمل الجعل في الاية على
التمكين بالفعل والتمكين من التمكن فيها وان كان لازما لوجود الجنة لكن التمكن فيها بالفعل غير
لازم له بل يكون فيما سيجيء فعدول عن الظاهر المتبادر من قولهم جعلت الدار لزيد تمكينه من التمكن
فيها لا جعل زيد متمكنا فيها بالفعل قوله يرد على هذا الاستدلال اه اي يرد على هذا الاستدلال
انه مشترك الالزام بين الفريقين القائلين بوجودهما الان والمنكرين له اذ المراد بالشيء
الموجود مطلقا سواء كان الان او في المستقبل ومعنى الاية كل ما يوجد في وقت من
الاوقات يصير هالكا بعد وجوده فيصح ان يقال لو وجدتا لوجب هلاك كل الجنة تحقيقا
للعموم قوله كل شيء هالك الا وجهه لكن هلاكه باطل لقوله تع اكلها دائم موجودها في الاستقبال
بطل قوله لا الموجود وقت النزول اي ليس المراد بالشيء الموجود وقت نزول الاية وقبل الحشر
اعني الدنيا حتى يكون ما يوجد في الاخرة خارجا عن عموم الاية قال الفاضل المحشي لعل المراد
بالشيء في الاية الموجود في الدنيا فانها دار الفناء دون الموجود في الاخرة فانها دار البقاء
وهذا الاحتمال كاف في عدم كونه مشترك الالزام انتهى وفيه انه ان اراد ان معنى الشيء

الموجود في الدنيا فهو ظ البطلان وان اراد ان المراد بهنا ذلك بقرينة كونه محكوما
عليه بالهلاك وهو انما يكون في الدنيا لانه دار الفناء كما هو ظ كلامه فنقول انه تخصيص
بالقرينة الخارجية ايض فنحن ايض نخصصه بغير الجنة والنار بقرينة قوله اعدت
للمتقين واعدت للكافرين واكلها دائم فلا يتم الكسند لال قوله ومثله قوله تع خالق
كل شيء اه فان معناه كل ما يوجد في وقت من الاوقات فهو خالق له وعالم به لانه خالق الاشياء
الموجودة في وقت نزول الاية وعالم بها قوله يعني ان المراد هو الدوام التجددي اه يعني حاصل
جواب الشارح ان المراد بالدوام الدوام العرفي وهو عدم طريان العدم زمانا يعتد به وهذا
لا ينافي طريان العدم عليه وانقطاعه لحظة وانما حمل الشارح الدوام على الدوام العرفي لا
الحقيقي على ما بينه المحشي لانه الدوام المجمع عليه في بقاء الجنة والنار واما الدوام
الحقيقي فاثبته بعضهم ونفاه اخرون قال في شرح المقاصد الدوام المجمع عليه هو انه لا
انقطاع لبقائهما اي الجنة والنار ولا انهما بحيث يبقيان على العدم زمانا يعتد به كما في
دوام المأكول فانه على التجدد والانقطاع قطعا قوله ولك ان تقول اه اي لك ان
تقول في الجواب ان المراد بالدوام المعنى الحقيقي وهو عدم طريان العدم مطلقا والمراد بدوام
اكلهما دوام نوع الاكل وبالهلاك في قوله تع كل شيء هالك هلاك الاشخاص ويجوز ان
لا ينقطع النوع اصلا مع هلاك الاشخاص بان يكون هلاك كل شخص معين من الاكل بعد وجود
مثله وهذا الجواب مبني على ما ذهب اليه الاكثرون من ان الجنة والنار لا يطرأ عليهما العدم
ولو لحظة واما على ما قيل من جريان العدم عليهما لحظة فلا يتم لانه يلزم انقطاع النوع جزما
فلذا تركه الشارح قوله اي المنتفع به واللائق بحاله كما يقال هلك الطعام اذا لم يبق قابلا للاكل وان
صلح لمنفعة اخرى قوله ان اريد به مطلق الكفر اه حاصله ان الانحصار في التسعة غير صحيح
ان اريد بالشرك مطلق الكفر فالسحر داخل فيه فيكون ثمانية والا اي وان لم يرد به مطلقه بل اعتقاد
الشريك في وجوب الوجود او في المعبودية فيبقى انواع الكفر من اتخاذ الولد وانكار النبوة و
اثبات الحيز والجهة والجسمية خارجة عن الكبائر فلا ينحصر في التسعة ايض ويمكن الجواب بان الكفر
انما هو العمل بالسحر على ما ذكره الشارح في شرح الكشاف من انه لا يروى خلاف في كون العمل به كفرا
ويجوز ان يكون المراد بهنا بالسحر تعلمه وتعليمه على ما قطع به الجمهور حيث قالوا الصحيح انه حرام
يؤيد ما ذكرنا انه وقع في رواية ابي طالب المكي ان الكبيرة سبعة عشر وبهنا الى ان قال اربعة في
اللسان هي شهادة الزور وقذف المحصنة واليمين الغموس والسحر حيث جعل السحر من الكبائر

في اللسان وما في اللسان الا تعلمها وتعليمها قوله هذا مخالف لظاهر قوله تع اه فانه يدل على ان
الكبائر متميزة بالذات عن الصغائر اذ لو كانا امرين اضافيين لم يتصور اجتناب الكبائر
الا بترك جميع المنهيات سوى واحدة هي دون الكل وليس ذلك في وسع البشر كذا في
شرح المقاصد قوله والتوجيه ما سيجيء اه اي توجيه الاية ما سيجيء في الشرح من ان المراد بالكبائر
جزئيات الكفر وجمعه باعتبار الانواع المندرجة تحته او بحسب افراده القائمة بافراد المخاطبين
على ما قيل من ان مقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام الاحاد الى الاحاد ويؤيده ما وقع في
قراءة اخرى ان تجتنبوا كبيرة ما تنهون عنه بصيغة المفرد وقول المحشي جزئيات الكفر يحتمل
ان يكون المراد به انواعه الحقيقية فيكون اشارة الى الجواب الاول ويحتمل ان يكون المراد به
الافراد الحاصلة بحسب تعلقاته بالمخاطبين فيكون اشارة الى الجواب الثاني ولا يخفى ان
كلا التوجيهين في غاية البعد والبلاغة تقتضي ان يقال ان تجتنبوا الكفر لو جاز ذلك ومع ذلك
لعرف اللسان على ان الاية لا تنافي كونهما اسمين اضافيين فان اكبر الكبائر الشرك واصغر
الصغائر حديث النفس وبينهما وسائط فمن عن له امران منهيان ودعت نفسه اليهما*
بحيث لا يتمالك فكفها عن اكبرهما كفر عنه ما ارتكبه لما استحقه من الثواب على اجتناب الاكبر
ولعل هذا متفاوت بحسب الاشخاص والاحوال ولذا قيل حسنات الابرار سيئات المقربين
قوله وجه يفهم منه عده حلالا يعني انه ليس المراد بالاستحلال عده حلالا لانه نفس تكذيب
الشارع والكلام فيما جعله الشارع علامة التكذيب قوله لا يقال الاجماع مع
مخالفة الحسن اه فانه قال مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر بل منافق فقد اثبت
المنزلة بين المنزلتين قوله لانا نقول اه يعني ان الحسن انما اثبت المنزلة بين الكفر المجاهر و
الايمان لا بين مطلق الكفر والايمان فان النفاق كفر مضمر داخل في مطلق الكفر فيكون
نفي المنزلة بين الكفر المطلق والايمان مجمعا عليه قوله وقيل ان المراد اي قيل في جواب
السؤال المذكور ان المراد باجماع السلف اجماع السلف المقدم على الحسن وفي لفظة لا يظهر
في اجماع المقدم عليه قوله وهو غلط اي ما قاله صاحب القيل غلط لانه لو كان المراد به الاجماع
المقدم على الحسن لما خالفه الحسن فان مخالفة الاجماع كفر مع انه خالفه على ما زعم هذا المجيب
قوله لانا المراد بالايمان يعني ان المراد به الايمان الكامل لصرف المطلق الى الكامل لكنه ترك
اظهار القيد مبالغة في النهي واشعارا الى انه لا ينبغي ان يصدر مثله عن المؤمن المطلق
وقيل انه ان كان الحديث واردا على التغليظ لا يكون على حقيقته بل كان كناية *

يعني فقصد ابناء بما انزل الله في كانه التحق بالعدم قوله وجه الاستدلال ان كلمة من اه يعني كلمة من في الآية عامة شاملة لكل من لم يحكم بما انزل الله فيدخل الفاسق المصدق ايضا لانه غير حاكم وعامل بما انزل الله تع قوله والجواب ان اه يعني ان الآية متروكة الظاهر فان الحكم وان كان عاما شاملا لفعل القلب والجوارح لكن المراد عمل القلب وهو التصديق ولا نزاع في كفر من لم يصدق بما انزل الله تع قوله وايضا اه جواب اخر يعني ان الظاهر وان كان نفي العموم لان كلمة ما من الفاظ العموم لكنه مصروف عن الظاهر والمراد عموم النفي بحملها على الجنس ولا شك ان من لم يحكم بشيء مما انزل الله غير مصدق فلا نزاع في كفره وفي المواقف ان المراد بما انزل الله تع التورية بقرينة سابق الآية قوله وجه الاستدلال ان ضمير الفصل يفيد قصر المسند على المسند اليه فيكون الفاسق* مقصورا على الكافر فيكون كل فاسق كافرا قوله والجواب ان هذا الحصر ادعائي يعني ان المراد هم الكاملون في الفسق الا انه ترك اظهار القيد وحمل مطلق الفسق مقصورا عليهم ادعاء مبالغة في كونهم فاسقين والا وان لم يكن الامر كذلك بل كان الحصر حقيقيا لزم ان يكون الفسق مقصورا على من كفر بعد الايمان وليس كذلك فان الفاسق يتناول من كفر بعد الايمان وقبل الايمان اجماعا بين الفريقين قوله والجواب انه محمول يعني انه مصروف عن الظاهر بحمل الترك على سبيل الاستحلال وعده حلالا ولا نزاع في كفر مستحله او بحمل الكفر على المعنى اللغوي وهو الستر اي من ترك الصلوة فهو ستر نعمة الله تع غير شاكر له ويقال يحتمل ان يكون المعنى من ترك الصلوة متعمدا فهو مشارك للكفار في عدم حرمة دمه وماله وقال عليه السلام من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر اي قارب الكفر كما يقال من قارب البلد دخل البلد قوله وجه الاستدلال ان تعريف المسند اليه سواء كان للجنس او للاستغراق يفيد حصره على المسند كما في قوم الائمة من قريش والكرم في العرب فيفيد حصر العذاب على المسند اعني الكون على المكذب فلو لم يكن كل فاسق كافرا لم يصح حصر العذاب على الكافر او كون العاصي معذبا من ضروريات الدين قوله والجواب انه ادعائي يعني ان المراد حصر الفرد الكامل من العذاب على المكذب بقرينة ان شارب الخمر معذب مع عدم كونه مكذبا الا انه ترك اظهار القيد وجعل المطلق منحصرا ادعاء بجعل غيره بمنزلة العدم مبالغة في ذلك قوله وقس عليه نظائره يعني ان المراد بقوله ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين الخزي الكامل الموعود للكفار والحصر ادعائي مبالغة

وكذا في قوله تع لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى قوله انما عبر عن الكفر اه اي انما عبر المص عن الكفر بالشرك لما سيذكره الشارح من ملاحظة الآية الدالة على ثبوته وانما يجري في الآية لان كفار العرب كانوا مشركين وتفصيل فرق الكفرة على ما ذكره في شرح المقاصد ان* الكافر ان اظهر الايمان فهو المنافق وان طرأ كفره بعد الايمان فهو المرتد وان قال بالشريك في الالوهية فهو المشرك وان تدين ببعض الاديان والكتب المنسوخة فهو الكتابي وان ذهب الى قدم الدهر واسناد الحوادث اليه فهو الدهري وان كان لا يثبت البارى فهو المعطل وان كان مع اعترافه بنبوة النبي عم ينطق عقائد هي كفر بالاتفاق فهو الزنديق قوله فلا يرد ما قيل اه اي اذا كان ضمير بعضهم راجعا الى المسلمين مطلقا ومنهم المعتزلة فلا يرد ما قيل ان قوله ان قضية الحكمة تقتضي اه قول بايجاب حكم الله تعذيب المشركة والايجاب بمقتضى الحكمة قول المعتزلة دون اهل السنة والجماعة وان قوله لا يحتمل الاباحة قول بالقبح العقلي مع ان مذهب اهل السنة ان الحسن والقبح شرعيان ويجوز للشارع ان يحسن القبيح ويقبح الحسن وانما قلنا انه لا يرد لان القائلين بالامتناع العقلي هم المعتزلة وهم يقولون بمقتضى الحكمة والحسن والقبح العقليين ومنشاء الاعتراض توهم ان هذا الخلاف بين اهل السنة والجماعة والغفلة عن ان المسلمين الذين هم مرجع الضمير شامل للمعتزلة ايضا لانهم ايضا من اهل القبلة قوله على انه يجوز ان يكون اه* علاوة عن قوله فلا يرد اي على ان قوله وقوله لا يحتمل الاباحة قول بالقبح العقلي غير مسلم لانه يجوز ان يكون عدم الاباحة لما فانهما مقتضى الحكمة لا للقبح العقلي الذي هو استحقاق الذم في العاجل والعقاب في الآجل فلا يستلزم القول بالقبح العقلي قوله نعم يرد ان يمنع اه نعم يرد على الدلائل الثلثة للمعتزلة منوع اما على الاول فلانا لا نم ان مقتضى الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن لجواز ان يكون في عدم التفرقة بينهما حكمة اخرى خفية لا نطلع عليها وعلى تقدير التسليم فيجوز ان يكون التفرقة بينهما بوجه اخر غير الوجه الذي ذكرتم من تعذيب المسيء مثل اثابة المحسن دون المسيء وكوقوعه في النار قبل دخول المؤمن العاصي ثم خروجه بعد خروجه بمدة طويلة في الغاية وكمنعه عن رؤية الله تع في الجنة وانحطاط درجته انحطاطا تاما وايضا لم لا يكفي التفرقة الدنيوية كاباحة دم الكافر وماله واسترقاقه وضرب الجزية عليه واما على الثاني فلانا لا نم ان الكفر لكونه نهاية في الجناية لا يحتمل العفو فان نهاية الكرم تقتضي العفو عن نهاية الجناية والجواب*

ان قضية الحكمة تقتضي المغفرة فلا يجوز العفو رجوع الى الدليل الاول وقد سبق تزييفه واما على الثالث فلانا لا نسلم ان العقاب دائما وابدا يوجب الجزاء ولابد لاثباته من دليل وعلى تقدير تسليم ايجاب الجزاء الدائم ايجابه جزاء الابد فقوله فيوجب جزاء الابد دعوى بلا دليل في الحقيقة منها قوله قد يظن ان الضمير اه اي قد يظن ان الضمير المنصوب في يخصصونها راجع الى الايات والاحاديث والمعنى والمعتزلة يخصصون الايات والاحاديث بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة فيعترض عليه بان هذا التخصيص مع كونه خروجا عن الظاهر بلا دليل عليه محال لا يكاد يصح في قوله تع ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اما انه لا يصح تخصيصه بالكبائر المقرونة بالتوبة فلان المغفرة بالتوبة تعم الشرك ايض فيلزم تساوي ما نفي عنه المغفرة وما اثبت له بل المغفرة بالتوبة يعم كل عاص والتعليق بالمشيئة ينافيه لانه يفيد ان المغفور بعض العصاة وايض لا يصح التخصيص بالكبائر المقرونة بالتوبة لان المغفرة بالتوبة واجبة عندهم عقلا بناء على انها حسنة ومن اتى بالحسنة وجب مجازاته عليها فلا يظهر لتعليقها بالمشيئة فائدة واما انه لا يصح التخصيص بالصغائر فلان مغفرة الصغائر عامة للجميع فلا معنى للتعليق بالمشيئة المفيدة للبعضية قوله والصحيح ان الضمير للمغفرة اه اي ما ظن ان الضمير للايات والاحاديث غلط والصحيح ان الضمير المنصوب في يخصصونها للمغفرة فالمعنى والمعتزلة يخصصون مغفرة الله للعصاة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة دون الكبائر الغير المقرونة بها ولا يخصصون الاية المذكورة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة حتى يرد انه لا يصح بل هي على عمومها والمعنى فيغفر ما دون الشرك من الصغائر والكبائر لمن يشاء وهو التائب ومرتكب الصغائر دون من لا يشاء وهو مرتكب الكبائر الغير التائب فلا اشكال فما قيل انه لا فائدة في ارجاع الضمير الى المغفرة لانه لا بد من تخصيص الايات والاحاديث فيرد عليهم الاعتراض المذكور كلام لا طائل تحته لانه لا حاجة لهم الى تخصيص جميع الايات والاحاديث بل الايات الواردة بدون التعليق بالمشيئة يخصصونها بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة كقوله تع ان ربك لذو مغفرة للناس والله غفور رحيم وانه كان غفورا رحيما وغافر الذنب ونحو ذلك والايات الواردة بالتعليق يتركونها على عمومها ويقولون ان من متعلق المشيئة هو اصحاب الصغائر والكبائر

المقرونة بالتوبة كما في قوله تع يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء اي يعذب الكفار واصحاب الكبائر الذين ماتوا قبل التوبة يغفر لاصحاب الصغائر والكبائر التائبين* فالحاصل انهم يخصصون المغفرة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة سواء يخصصون الايات بهما ولا فتامل فانه من مزالق الاقدام قوله ولهم ان يقولوا اه جواب للاعتراض المذكور اي على تقدير ان يكون الضمير للايات والاحاديث للمعتزلة ان يقولوا ان كلمة ما في قوله تع ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء مخصوصة بالصغائر جمعا بين ادلة الوعيد وهذه الاية و لانهم ما ذكرتم من عموم مغفرة الصغائر اذ لا يجب على الله مغفرة صغيرة غير التائب بل يغفرها ان يشاء ويعذب بها ان يشاء فيصح التعليق بالمشيئة بهذا لكن ما ذكره مخالف لما ذكره السيد الشريف في شرح المواقف من انه لا استحقاق بالصغائر عندهم اصلا ولما ذكره المحقق الدواني في شرحه للعقائد العضدية واما الصغائر فيعفو عنها عندهم قبل التوبة وبعدها ولهذا انفوا الشفاعة لدفع العذاب فان قيل يجوز ان يكون المراد بقول المحقق الدواني واما الصغائر فيعفو عنها عندهم صغائر المجتنب عن الكبائر فلا ينافي قول المحشي قلت لا يصح تفريع نفي الشفاعة لدفع العذاب عليه قوله انما المستطرد ذكره ههنا اه اي انما المستطرد الشارح ذكر نفي الوجوب في جواب السيد لان المعتزلة على نفي وقوع مغفرة اهل الكبائر الذين لم يتوبوا ورد التمسك المعتزلة بهذه الايات الواردة في وعيد العصاة في وجوب عقاب العاصي والا فلا دخل له ههنا لان المتنازع فيه ههنا هو وقوع المغفرة للعصاة وعدمها لا وجوبها قوله والجواب ههنا اه اي جواب المعتزلة عن السيد لانهم تمسكوا بتلك الايات في مقام نفي وقوع مغفرة العصاة قوله وقد كثرت النصوص اه وحاصل الجواب ان النصوص كثيرة في العفو مثل قوله تع وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات وقوله تع او يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير ولا معنى للعفو بالنسبة الى الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة لانه ترك عقوبة المستحق ولا استحقاق فيهما عندهم فيكون بالنسبة الى اهل الكبائر الذين لم يتوبوا فتعارض ادلة المغفرة والوعيد وتاريخ النزول مجهولة فحكمنا بانهما مقرونة فيصير البعض مخصصا للبعض مخصص لمذنب المغفور من بين عمومات الوعيد جمعا بين الادلة فلا يثبت النسخ قوله وفيه جواب اخر اه يحتمل ان يكون معناه ان في قوله وزعم بعضهم جوابا اخر للمعتزلة وحاصل الجواب ان ورود عمومات الوعيد لا يستلزم الوقوع البتة لجواز الخلف فان الخلف

فی الوعید کرم ویحتمل ان یکون معناه ان فی هذا المقام جوابا اخر ویکون الاشارة الی ما ذکره
الشارح فی شرح المقاصد من ان القول بالاحباط وبطلان استحقاق الثواب بالمعصیة
فاسد فکیف کان ترک عقابهم بالنار خلفا مذموما ولم یکن ترک ثوابهم بالجنة کذلک
مع انهم داخلون فی عمومات الوعد بالثواب ودخول الجنة علی ما مر قوله بل کذب منتف بالاجماع
لانه اخبر عما یکون احوالهم فی المستقبل فلو لم یقع لزم الکذب فی کلامه تع وهو بط بالاجماع
قوله اقول لعل مرادهم ای لعل مراد ذلک البعض بقولهم ان الخلف فی الوعید کرم ان
الکریم اذا اخبر بالوعید فاللائق بحاله ومقتضی کرمه ان یبنی اخباره علی المشیة فجمیع العمومات
الواردة فی الوعید معلقة بالمشیة وان لم یصرح بها زجرا للعاصین ومنعا لهم فلا یلزم الکذب
والتبدیل بخلاف وعد الکریم فانه یجب ان یکون قطعیا لان جواز التخلف فیه یوهم ما لا یلیق بشانه
فلا یجوز تعلیقه بالمشیة قوله ویجوز العقاب علی الصغیرة ای من غیر قطع بالوقوع وعدمه اشارة
الی ان المراد بالجواز فی عبارة المص هو الجواز الوقوعی بمعنی عدم الجزم بالوقوع وعدم الجزم بعدم
الوقوع فانه المتنازع فیه بیننا وبین المعتزلة لا الجواز العقلی فانهم متفقون فی ذلک
علی ما صرح به الش بقوله لا بمعنی انه یمتنع عقلا قوله لعدم قیام الدلیل یعنی انا حکمنا بالجواز
الوقوعی ولم نجزم بالقطع بالوقوع او عدمه لان المسئلة الشرعیة لا یستقل العقل باثباتها وما
وجدنا دلیلا شرعیا یدل علی تعیین احد الجانبین من الوقوع واللاوقوع فحکمنا بسبب انه
فاعل مختار یفعل ما یشاء ویحکم ما یرید بانه یجوز ان یغفر ویجوز ان یواخذ فلا یرد ما یتوهم
ان غایة عدم وجدان الدلیل التوقف لا الجزم بالجواز اذ لا بد له ایض من دلیل لان دلیل
الاختیار کاف للجواز وانما التوقف فی دلیل یعین احد الجانبین من الوقوع واللاوقوع
قوله وما ذکره الش من الادلة الخ یرید ان المدعی مرکب من جزئین احدهما انه لا قطع بالوقوع
والثانی انه لا قطع بعدم الوقوع والادلة التی اوردها الش انما یثبت الجزء الاول من
الدعوی دون الثانی مع ان الخصم اعنی المعتزلة لا ینکر الجزء الاول اذ هو ایض قائل بانه
لا قطع بوقوع العقاب وانما یخالفنا فی الجزء الثانی حیث یدعی القطع بعدم وقوع
العقاب ونحن نتردد فیه ایض فقد ترک الش ما یعنیه واشتغل بما لا یعنیه هذا
لکن الانصاف ان ادلة الش انما تثبت الجزء الاول فیه دقة ولذا لم المحشی بالتامل
فاستمع لما یتلی علیک من مواهب الفیاض ان الدلیل الاول اعنی قوله تع ویغفر ما دون
ذلک لمن یشاء انما یدل علی ان لا قطع بوقوع العقاب علی الصغیرة اذ لو کان کذلک

لذکرها الله تع فی جنب الکفر فی قوله تع ان الله لا یغفر ان یشرک به لکن لا یدل علی ان لا قطع
بعدم الوقوع اذ للخصم ان یقول یجوز ان یکون من شاء الله تع فی حقهم المغفرة اصحاب الصغائر
المجتنبون وکذا الایة الثانیة انما تدل علی ان احصاء الصغائر والکبائر متحقق والاحصاء
انما یکون للسؤال والمجازاة ولا شک ان المجازاة غیر واقعة علی کل ما یحصی فلا یکون وقوع
العقاب قطعیا علی الصغائر فثبت الجزء الاول من المدعی وانما قلنا ان المجازاة غیر
واقعة علی کل ما یحصی اذ لو کان کذلک لزم ان یکون الصغائر والکبائر بعد التوبة ایض موجبا
للعقاب وهو بط بالاجماع ولبطل تکفیر الحسنات السیئات مع انه ثابت بقوله تع ان الحسنات
یذهبن السیئات وایض یلزم ح ان یکون المجازاة علی ما یحصی انما هو علی تقدیر ثبوت
الاستحقاق بعد مقابلة الحسنات بالسیئات فح للخصم ان یقول ان مجتنب الکبائر لا یبقی
له استحقاق الصغائر لتکفیرها بالاجتناب فلا یثبت الجزء الثانی من المدعی هذا ما وجدته
فی تحقیق کلام المحشی وللفضلاء کلام لا یفید شیئا سوی الملال اذ کله ابحاث منشاؤه
سوء الظن وعدم الاعتقاد بما قال قوله حاصله ان التکفیر الخ ای حاصل الجواب ان تکفیر
السیئات فی الایة عند الاجتناب مقید بالمشیة والمراد ان بقوله تجتنبوا کبائر ما تنهون عنه
نکفر عنکم سیئاتکم ان نشاء فلا یدل علی قطع وقوع مغفرة صغائر المجتنب وانما کان مقیدا
بالمشیة لان المراد بالکبائر انواع الکفر والشخص صیغها المتعلقة بافراد المخاطبین لانه الکامل
فینصرف عند الاطلاق الیه فیکون ما عدا الکفر من الصغائر والکبائر داخلا فی السیئات
فلو لم یقید بالمشیة لصار مقتضی الایة ان تکفیر ما عدا الکفر من الصغائر والکبائر متعینة
اذ یصیر معنی الایة ان تجتنبوا الکفر نکفر عنکم سیئاتکم التی هی ما عدا الکفر من الصغائر والکبائر
وهو مخالف للاجماع المنعقد علی ان تکفیر ما عدا الکفر غیر متعینة بل هی اما مقیدة بالمشیة
کما هو رای اهل السنة او بالتوبة کما هو مذهب المعتزلة والمراد بالاجماع اجماع الفریقین
من اهل السنة والاعتزال والا فالمرجئة یدعون القطع بتکفیر ما عدا الکفر قوله ولو لم یحمل
الکبیرة الخ دفع وهم کانه قیل اذا کان التکفیر مقیدا بالمشیة فلا حاجة الی ان یتکلف فی حمل
الکبیرة علی الکفر اذ یصیر المعنی ان تجتنبوا الکبائر نکفر الصغائر ان نشاء فلا یکون وقوع
مغفرتها قطعیا وحاصل الدفع انه لو لم یحمل الکبیرة علی الکفر لزم المحذور ان احدهما
تقیید التکفیر بالمشیة بلا دلیل والثانی بقاء تعلیق تکفیر الصغائر بالاجتناب عن الکبائر
بلا فائدة لانه ح یکون المفهوم من الایة ان جواز مغفرة الصغائر انما هو علی تقدیر الاجتناب

يجوز مغفرة الصغائر بدون الاجتناب ايضا لعموم قوله تع ويغفر مادون ذلك
لمن يشاء هذا ابو التحقيق الحق الذي وجده الخاطر الكليل والذهن العليل والمثال
ههنا كلام يتعجب عنه ذوي الافهام مبناه ان قوله ولو لم يحمل اه انما يتم
بحمل الكبائر على الكفر وهو بط لان قوله لانه يجوز مغفرة الصغائر بدونه مما لا
يصح على هذا التوجيه على ان المجيب مانع يكفيه الاحتمال العقلي ولا حاجة الى الاثبات
وسنده منعه ماذكرنا من ان المطلق ينصرف الى الكامل وبعضهم ادعى اثباته بان هذه
الاية محتملة وآية الغفران المعارضة لها اعني قوله تع ويغفر مادون ذلك لمن
يشاء محكمة فيجب تخصيص المحتملة فعنه ان تعارضهما مم لان معنى الاية المحكمة انه
يغفر مادون الكفر من الصغائر والكبائر لمن يشاء فيجوز ان يكون من يشاء انه
المغفرة في حقهم اصحاب الصغائر واصحاب الكبائر المقرونة بالتوبة والوقوع
لاينافي المشية غاية مافي الباب ان يكون الاية المحتملة مبينة للاية المحكمة قوله اي المقبولة
لان الشفاعة الغير المقبولة لانزاع في وقوعها قوله لايقال ان مرتكب المكروه يعني
ان مرتكب المكروه كراهة التحريم يستحق حرمان الشفاعة كما نص في التلويح في
تعريف الفقه وفي بحث الاحكام فاستحقاق اهل الكبائر لحرمان الشفاعة بطريق
الاولى لكونه فوق مرتكب المكروه قوله لانم الملازمة اي لانم انه لو استحق مرتكب
المكروه حرمان الشفاعة يلزم استحقاق مرتكب الكبيرة لان جزاء الادنى وهو مرتكب
المكروه لايكون جزاء الاعلى وهو مرتكب الكبيرة فان له جزاء اخر عظيما مثل التعذيب
بالنار ولو سلم ذلك فلعل المراد بالشفاعة في قوله يستحق حرمان الشفاعة المصدر
المبني للفاعل اعني كونه شفيعا فالمعنى ان مرتكب المكروه يستحق حرمان كونه شفيعا
لاخر فيجوز ان يكون مشفوعا ولو سلم ذلك فالمراد حرمان كونه مشفوعا لرفع الدرجة
او في بعض مواقف المحشر مثل السؤال والحساب فيجوز ان يكون لرفع العذاب
وفي بعض اخر مثل الصراط على ان استحقاق الحرمان لايستلزم الوقوع
كما ان استحقاق العذاب لاينافي العفو هذا لكن قوله عليه السلام من
ترك سنتي لم ينل شفاعتي يدل على وقوع حرمان الشفاعة في حق تاركه الا ان يقال
انه وعيد يجوز الخلف فيه قوله اي لذنوبهم بقرينة ذكر الذنب سابقا قوله
وهي تعم الكبائر اي الذنوب تعم الكبائر فيلزم ثبوت الشفاعة للكبائر

وهذا دفع لما قيل ان هذا انما يكون برهانا اذا ثبت عموم الذنب للصغائر والكبائر
واما اذا خص بالصغائر بقرينة قوله تع واستغفر لذنبك فان ذنبه ع م صغيرة قطعا
فلا يكون برهانا وان كان الزاما للمعتزلة لعدم استحقاق العذاب بالصغائر عندهم
حتى يحتاج الى الشفاعة والاستغفار وحاصل الدفع ان الذنب في اصل الوضع عام
لهما وكون ذنبه ع م خاصا لايفيد تخصيص ذنب الامة وذلك ظ قوله وعلى انها ليست
لرفع الدرجة اه اي تدل الاية بمقتضى الاسلوب على ان تلك الشفاعة التي نفي عن الكفار
خاصة ليست لرفع الدرجة لان عدم الشفاعة التي لرفع الدرجة لايقتضي تقبيح الحال
وتحقيق اليأس مع ان الاية سيقت لنفي الشفاعة التي يقتضي عدمها تقبيح حالهم
وتحقيق يأسهم قوله لكن لاتدل على انها اه يعني ان هذه الاية بمقتضى الاسلوب انما تدل
على ثبوت اصل الشفاعة لكن لاتدل على انها في حق اهل الكبائر قيل بل تدل لان جهة نفي
النفع هي الكفر فاذا انتفى ثبت النفع بها مطلقا ولانها المحل للخلاف فاذا ثبت
اصل الشفاعة ثبت اصل المدعى اقول فيه بحث اما في الاول فلان حصر جهة نفي النفع في
الكفر غير معلوم من الاية وترتبه عليه لايدل على الحصر فيجوز ان يكون في اهل الكبائر امر اخر
واما في الثاني فلان المراد انه لايدل عليه دلالة تحقيقية لانه لايدل عليه دلالة الزامية
مبنية على مذهب الخصم قوله ظ الاية ينفي اصل الشفاعة يعني ان هذه الاية ليست
للمعتزلة من كل وجه بل عليهم من وجه لان ظاهرها ينفي الشفاعة مطلقا مع انهم قائلون
بالشفاعة لزيادة الثواب فان صرفوها عن الظ وحملوها على نفي الشفاعة لرفع العذاب
فنقول انها لاتبقى حجة قوله ثم انه يحتمل اه اي ثم ان الاية لاتدل على نفي الشفاعة ايضا
على الاطلاق لانه يحتمل ان يكون الضمير في قوله منها للنفس الثانية العاصية فيكون
معنى قوله تع ولايقبل منها شفاعة انها ان جاءت النفس العاصية في حقها بشفاعة
لم يقبل منها شفاعة فلعل الشفاعة يقبل في حقها بوجه اخر بان يجيء الشفيع بشفاعة وما
قيل ان هذا التوجيه خلاف الظ بعيد عن المقام فليس بشئ لان الموجه مانع يكفيه الاحتمال
العقلي وهو ظ قوله يشير الى منع الدلالة على عموم الاشخاص اه وسند المنع جواز كون الكلام لسلب
العموم لا لعموم السلب كذا في شرح المقاصد قوله واعترض عليه بان النفس اه
يعني ان لامعنى لمنع الدلالة على العموم لان النفس في قوله تعالى لاتجزي نفس
عن نفس اه نكرة في سياق النفي عامة والضمير في قوله منها راجع اليها فيعم

الضمير ايض لعموم مرجعه فيدل على العموم في الاشخاص قوله ويمكن ان يجاب آه يعني انما يلزم من عموم المرجع الذي هو النكرة عموم الضمير لو كان الضمير راجعا اليها من حيث عمومها لكن لا ضرورة في رجوع الضمير اليها كذلك فان النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع لانها موضوعة للفرد المبهم ولذا لا يعم في الاثبات وعمومها بعد النفي عارض عقلي ضرورة ان انتفاء الفرد المبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد فيجوز ان يكون الضمير للنكرة بحسب معناه الوضعي فلا يلزم العموم الا يرى انه اذا قيل لا رجل في الدار وانما هو على السطح ليس يلزم منه ان يكون جميع العالم على السطح مع ان الضمير ههنا ايض راجع الى النكرة الواقعة في سياق النفي وفيه ارجاع الضمير الى النكرة المنفية بحسب معناه الوضعي من الاستخدام كما توهم الفاضل الجلبي لانه لابد في الاستخدام من المعنيين ولم يستعمل النكرة ههنا في المعنيين بل هي مستعملة في كلا الموضعين في معنى واحد هو الفرد المبهم الا انه عرض له العموم بواسطة امر خارج وهو النفي كما نص عليه الش في التلويح وقد صرح بذلك المحققون من شارحي مختصر ابن الحاجب قال الفاضل المحشي كون النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع مخالف لكتب اصول الفقه فان النكرة المنفية عامة بحسب الوضع قال صدر الشريعة في التوضيح ان العام لفظ وضع لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له ثم عد النكرة المنفية من العام نحو لا يأكل رأسا وليس بشيء لان مراد المحشي انها خاصة بحسب الوضع الشخصي وهو لا ينافي كونها عامة بحسب الوضع النوعي المجازي ضرورة ان دلالتها بواسطة قرينة وهي الوقوع في سياق النفي والوضع في تعريف العام اعم من الشخصي والنوعي فيشمل النكرة المنفية ايض صرح بذلك الشارح في التلويح فليرجع اليه فانه كاشف عن التوضيح قوله نعم لو قيل آه اي نعم لو قيل في دفع منع الدلالة على عموم الاشخاص ان الضمير راجع الى النكرة فوقوع الضمير في سياق النفي كوقوع النكرة فيه فيكون قوله تع لا يقبل منها شفاعة كان يقال لا يقبل من نفس شفاعة فيعم ذلك الضمير كما يعم النكرة لم يبعد جدا ولعل هذا هو مراد المعترض الا ان عبارته لا تساعده قيل وجه البعد في الجملة ان الضمير الراجع الى النكرة لا يجب ان يكون نكرة فانه اختلف بين النحاة ان الضمير الراجع الى النكرة معرفة او نكرة وان كان المشهور انه نكرة قوله وعدم المعنى بالنسبة الى صغيرة يعني عدم معنى العفو

بالنسبة الى صغيرة غير المجتنب عن الكبيرة مم لانه اذا لم يجتنب الكبيرة كان مستحقا للعذاب على الصغيرة ايض فتركه يكون تركا للعقوبة المستحقة فيتحقق العفو بالنسبة اليه وعدم معنى العفو بالنسبة الى صغيرة المجتنب غير مفيد في بيان ما قالت المعتزلة فبيان الش غير تام وما قاله الفاضل المحشي من ان كلام الش مبني على ما هو المشهور من انه لا استحقاق بالصغائر مطلقا عندهم على ما قال في شرح المواقف ففيه ان قيد المجتنب عن الكبيرة مستدرك ح وسوط قوله فتأمل لعل وجه التأمل ان غير المجتنب يستحق الخلود في النار عندهم فلا يتحقق المغفرة والعفو بالنسبة اليه ايض وما قيل من انه يجوز ان يكون تخفيف العذاب فيدفعه ان العذاب عندهم مضرة خالصة لا يشوبها ما يخالفه ولذا جعلوا جزاء الكافر بعينه جزاء مرتكب الكبيرة قوله فيه منع ظ لجواز آه فيه ان جزاء الايمان هو الجنة لا مجرد التخفيف لقوله عم يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان وايض تخفيف العذاب خلاف مذهبهم على ما مر قوله ومعنى هذا الاستدلال على ان العمل آه لانه على تقدير تناول العمل لترك المنهيات يكون معنى الآية ان الذين امنوا وعملوا الصالحات من اتيان الاوامر وترك المنهيات كانت لهم جنات الفردوس فلا يدخل مرتكب الكبيرة في حكم الآية لانه غير تارك للمنهيات بخلاف ما اذا لم يتناولها فالعامل بالصالحات يجوز ان يرتكب كبيرة بل كبائر فيدخل مرتكب الكبيرة العامل بالصالحات تحت الحكم فيتم الاستدلال قوله ثم انه لا يدل على عدم خلود من لا عمل آه يعني ان الاستدلال بالآية على تقدير عدم التناول ايض غير تام لانه لا يدل على عدم خلود مرتكب الكبائر الذي لا عمل له غير الايمان لترتب الحكم بدخول الجنة على الذين امنوا وعملوا الصالحات لكنه يبطل مذهب الاعتزال اعني خلود جميع اهل الكبائر في النار قوله فلا يرد جواز التفاوت آه اي لا يرد انه يجوز ان يكون عذاب الكافر شديدا بالنسبة الى عذاب مرتكب الكبيرة وان كانا مخلدين في النار فلا يزيد الجزاء على الجناية قوله وهذا الدليل الزامي آه اي مبني على مذهب المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين والا فعند اهل السنة تصرفه تع لا يوصف بالظلم قد يقال على التصرف في ملك الغير وهذا المعنى محال في حقه تع لان الكل ملكه وعلى وضع الشيء في غير محله والله احكم الحاكمين واعلم العالمين فكل ما صنعه في موضع يكون ذلك احسن المواضع وان خفي وجه حسنه علينا ولا يخفى انه اذا كان الدليل الزاميا فلا حاجة في دفع الايراد السابق الى قوله على الاطلاق من غير تقييد بالشدة *

والضعف لانهم لا يقولون بالتفاوت في العذاب والالم يكن مضرة خالصة قوله فلو لا لو لا
الخلوص اه اي لولا الخلوص عن شوائب النفع لم ينفصل عن مضار الدنيا فانها مضار من وجه
دون اخر فيجب ان يكون منافع الاخرة ومضارها خالصتين عن الضد قوله فيمكن منع اه اي
يمكن منع قيد الخلوص ايضا لكن هذا المنع غير مفيد ههنا لان النزاع في دوام اهل الكبائر في النار
وخلودهم ومنع الخلوص لا يستلزم نفي الدوام لا يقال منع الدوام موقوف على منع الخلوص
لانه اذا كانت المضرة منقطعة لم تكن خالصة لانا نقول ذلك مم لجواز ان لا يخلق الله تع في المعاقب
العلم بذلك الانقطاع فلا يحصل له فرح كذا في شرح المواقف قوله لكن خلوده اه استدراك لدفع
توهم انه اذا كان الخلود بمعنى المكث الطويل فيجوز ان يكون خلود الكفار ايضا بذلك المعنى فلا يكون
دوام الكفار في النار قطعيا ووجه الدفع ظ قوله لاحتمال ان يكون اه لان اسم الفاعل
ضعيف العمل فيحتاج الى التقوية بخلاف الفعل لكن الاحتمال المرجوح لا يمنع الاستشهاد
واما ما قيل من ان الايمان في قوله تع انؤمن لك واتبعك الارذلون ظاهر في الايمان الشرعي
والكلام في الايمان اللغوي ففيه ان الايمان الشرعي بعينه الايمان اللغوي قال في شرح
المقاصد الايمان افعال من الامن للصيرورة او التعدية بحسب الاصل كان المصدق
صار ذا امن من ان يكون مكذوبا او جعل الغير امنا من التكذيب والمخالفة ويتعدى
بالباء لاعتبار معنى الاقرار والاعتراف كقوله تع امن الرسول بما انزل اليه من ربه وباللام
لاعتبار معنى الاذعان والقبول كقوله تع وما انت بمؤمن لنا انتهى كلامه فعلم ان الايمان متعد
بنفسه وهو الموافق لما في الصحاح فمعنى قوله يتعدى باللام ويتعدى بالباء انه يتعدى باللام
باعتبار معنى الاذعان وبالباء باعتبار معنى الاعتراف ثم قيل انه خالف في جعل الايمان متعديا
بالباء للبيضاوي حيث قال تعلق الباء بالايمان باعتبار معنى الاعتراف ليس بشئ قوله اي
يحصل فيه منسوبية الصدق اه يعني ان لفظ النسبة مصدر مبني للمفعول والمعنى ليس حقيقة
التصديق اللغوي ان يحصل في القلب كون الصدق منسوبا الى الخبر او المخبر ويعقل ثبوت
الصدق له في نفس الامر فانه من قبيل المعرفة المقابل للنكارة والجهالة دون التصديق المقابل
للتكذيب والانكار المفسر بگرويدن وانما لم يجعله من المصدر المبني للفاعل بمعنى نسبت كردن
صدق را بخبرى لانه مستلزم للاذعان بل هو تعبير عنه ثم اعلم بعد الاتفاق على ان تلك المعرفة خارجة
عن التصديق اللغوي وان المعتبر في الايمان هو التصديق اللغوي اختلفوا في انها هل هي
داخلة في التصور ام في التصديق المنطقي فزعم الش انها داخلة في التصور وجوز ان يكون

الصورة

الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبرية تصورا وان التصديق المنطقي بعينه التصديق
اللغوي ولذا فسره بعضهم في الكتب الفارسية بگرويدن وفي العربية بما يخالف التكذيب
والانكار ويؤيده ما اورده الشريف في حاشية شرح التلخيص ان المنطقي انما بين ما هو في
العرف واللغة وعلى هذا قال الش في التهذيب العلم ان كان اذعانا للنسبة فتصديق و
الا فتصور وعند بعض المتاخرين وهو صدر الشريعة ان تلك المعرفة داخلة في التصديق
المنطقي فان الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبرية تصديق قطعا فان كان حاصلا
بالقصد والاختيار بحيث يستلزم الاذعان والقبول فهو تصديق لغوي وان لم يكن كذلك
كمن وقع بصره على شئ فعلم انه جدار او فرس فهو معرفة يقينية وليس بتصديق لغوي
فالتصديق اللغوي عنده اخص من المنطقي هذا مجمل الكلام وتفصيله في شرح المقاصد
قوله كما للسوفسطائي فانه له يقينا بوجود العالم خاليا عن الاذعان والقبول وكما لبعض
الكفار الذين يعرفون صدق النبي عم كما قال الله تع الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه كما
يعرفون ابناءهم وقال تع وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا قوله هكذا حققه
بعض المتاخرين اه يعني كون اليقين الخالي عن الاذعان حاصلا للسوفسطائي كما حققه
بعض المتاخرين وهو صدر الشريعة واما الش فهو يمنع حصول اليقين بدون الاذعان ويمنع
عدم حصول الاذعان القلبي للسوفسطائي وانما ينكرون عنادا قوله صرح بذلك رئيسهم
ابن سينا اه اورد في الشفاء في مقابلة هذا التصديق التكذيب وقال في كتابه المسمى
بدانش نامه علائي دانستن دوگونه است يكي فهم كردن واندر يافتن وانرا بتازي تصور
خوانند ودوم گرويدن وانرا بتازي تصديق خوانند قوله ان قلت يلزمه اه اي اذا كان
التصديق عند ابن سينا هو اللغوي المعبر عنه بگرويدن يلزمه احد الامرين
اما اندراج يقين السوفسطائي ونحوه كاليقين الحاصل لبعض الكفار في
التصور واما عدم انحصار تقسيم العلم الى التصور والتصديق لخروج يقين
السوفسطائي عنهما وكلا الامرين باطل بالضرورة قوله قلت له ان يمنع
حصول اليقين اه يعني ان النقض انما يتم اذا كانت مادته متحققة وهو ممنوع
لانا لا نسلم حصول اليقين بدون الاذعان ولا نسلم ان للسوفسطائي ونحوه
يقينا بدون الاذعان فانه يذعن بوجود العالم الا انه ينكره باللسان
عنادا واستكبارا * قوله بقي ههنا بحث وهو ان المعنى الذي اه *

حاصل انه كيف يكون المعنى الذى يعبر عنه بكرويدن بعينه معنى التصديق المنطقى والحال
ان المعنى المعبر عنه بكرويدن قطعى والتصديق المنطقى عام شامل للظن والجهل المركب
بالاتفاق لان المنطقيين يقسمون العلم بالمعنى الاعم اعنى الصورة الحاصلة عند
العقل الى التصور والتصديق تقسيما حاصرا توسلا بذلك التقسيم الى بيان الحاجة
الى المنطق بجميع اجزائه التى منها القياس الجدلى المؤلف من المشهورات والمسلمات
ومنها القياس الخطابى المؤلف من المقبولات والمظنونات ومنها القياس الشعرى المؤلف
من المخيلات فلو لم يكن التصديق المنطقى عاما لم يثبت الاحتياج الى هذه الاجزاء وذلك ظاهر
قوله وقد نص عليه فى شرح المقاصد حيث قال انما المتبادر ان الايمان تصديق بالامور
المخصوصة بالمعنى اللغوى وهو ما يعبر عنه بكرويدن وراست داشتن وينافيه
التوقف والتردد قوله ولذا يكفى فى باب الايمان اه اى ولاجل ان المعنى الذى يعبر عنه
بكرويدن امر قطعى يكفى ذلك فى باب الايمان الذى هو التصديق البالغ حد
الجزم بحيث لا يحتمل النقيض اصلا ولا يحتاج الى اعتبار كونه قطعيا قال الفاضل
المحشى والحق انه امر عام يتناول الظنى والقطعى وقوله وقد نص عليه فى شرح المقاصد
ممنوع نعم قد نص على ان الايمان امر قطعى لكن الايمان تصديق خاص قد اعتبر فيه شرائط
منها كونه امرا قطعيا واما كون التصديق المنطقى امرا يقينيا فلم يذكره الشارح انتهى
كلامه وفيه بحث اما اولا فلان عبارته فى شرح المقاصد على ما نقلناه صريح فى ان المعنى
المعبر عنه بكرويدن مناف للتردد والتوقف واما ثانيا فلان كون الايمان تصديقا
خاصا قد اعتبر فيه شرائط منها كونه امرا قطعيا مخالف لما ذكره الشارح فى التلويح
فى باب المحكوم به من ان المراد بالايمان معناه اللغوى وانما الاختصاص فى المؤمن
به فمعنى التصديق هو الذى يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وراست كوى داشتن
وهو المراد بالتصديق الذى جعله المنطقيون احد قسمى العلم على ما صرح به رئيسهم
حيث حصر الاختصاص فى المؤمن به وجعل التصديق المعتبر فى الايمان بعينه التصديق
المنطقى تأمل فانه من مزالق الاقدام واما ما ذكره الفاضل المحشى من ان القول بان
المعتبر فى الايمان هو اليقين محل نظر اذ قد صرح فى شرح المواقف ان الظن الغالب
الذى لا يخطر معه احتمال النقيض حكمه حكم اليقين فى كونه ايمانا حقيقيا فان ايمان
اكثر العوام من هذا القبيل فمدفوع بما نقل عنه من ان كون الايمان عبارة

عن التصديق الجازم الثابت قول جمهور العلماء وكلامنا معهم وقال بعضهم عدم كفاية
الظن القوى الذى لا يخطر معه احتمال النقيض محل كلام انتهى كلامه قوله اشارة
الى ان الكفر اه يعنى ان ما ذكره ههنا مخالف لما فى شرح المقاصد فان قوله كان
اطلاق اسم الكافر وبجعله كافرا يشير كل منهما الى ان الكفر فى مثل هذه الصورة
اى فى الصورة التى يكون التصديق مقرونا بشئ من امارات التكذيب فى الظاهر فى حق
اجراء احكام الدنيا لا فيما بينه وبين الله تعالى وذكر فى شرح المقاصد ان ذلك التصديق
غير معتد به وانه بمنزلة العدم ويوافقه ما اورده الشارح فى رسالته فى تحقيق الايمان وكذا
البغض والعداوة للشارع اذا فرض حصوله مع التصديق يجعل امارة التكذيب
فلا يعتد بمثل هذا التصديق ويجعل بمنزلة العدم انتهى ويمكن ان يقال ان المراد
بقوله كان اطلاق اسم الكافر الاطلاق الحقيقى وبقوله بجعله كافرا يجعله كافرا بينه
وبين الله تعالى ويؤيده ما فى شرح المواقف فان السجود للصنم بالاختيار يدل بظاهره
على انه ليس بمصدق ونحن نحكم بالظاهر فلذلك حكمنا بعدم ايمانه حتى لو علم انه لم
يسجد له على سبيل التعظيم واعتقاد الالوهية بل سجد له وقلبه مطمئن بالايمان لم نحكم
بكفره فيما بينه وبين الله تعالى وان اجرى عليه حكم الكافر فى الظاهر قوله قلت الكلام
فى الايمان الحقيقى لا الحكمى يعنى ان ايمان اطفال المؤمنين حكمى لما علم من الدين
ضرورة ان النبى عليه السلام كان يجعل ايمان احد الابوين ايمانا للاولاد وفيه
هذا مناف لما ذكره الشارح فيما بعد من ان الشارع جعل المحقق الذى لم يطرأ عليه
ما يضاده فى حكم الباقى فانه تصريح بان الكلام فيما هو اعم من الايمان الحقيقى والحكمى
انتهى كلامه وانت خبير بان المفهوم من كلام الشارح ان الشارع جعل المحقق الغير الباقى فى
فى حكم الباقى لا انه جعل غير المحقق فى حكم المحقق فالكلام المذكور صريح فى ان الكلام
فى الايمان المحقق سواء كان باقيا او فى حكم الباقى لا فيما هو اعم من الايمان الحقيقى
والحكمى قوله هذا مناف لما عليه المتكلمون من ان النوم اه فيه بحث لان ما عليه المتكلمون
هو ان النوم ضد لادراك الاشياء ابتداء لا انه مناف لبقاء الادراكات الحاصلة
حالة اليقظة وعلى تقدير التسليم فاتحاد محلهما ممنوع على ما ذهب اليه الاستاذ ويدل عليه
قوله صلى الله عليه وسلم تنام عينى ولا ينام قلبى فتأمل قوله والذهول اى فى حالة النوم
والغفلة اه يعنى ان الذهول الحاصل فى حالة النوم والغفلة انما هو عن حصول

ذلك التصديق فتلك الحال اى حال النوم والغفلة انما هو حال الذهول المفسر
بعدم ملاحظة الصورة الحاصلة عند العقل لاحال عدم التصديق وعدم ملاحظة
حصول التصديق لاينافي ان يكون نفسه حاصلا قوله واما حال الحضور فليس كذلك
اه دفع لما يتوهم من ظاهر قول الشارح والذهول انما هو عن حصوله من انه يدل بظاهره على
ان لاذهول عن حصول التصديق في غير حالة النوم والغفلة مع انه ليس كذلك
وانما المنتفي في تلك الحالة الذهول عن نفس التصديق به وحاصل الدفع ان مراد
الشارح ان حال النوم والغفلة حال الذهول البتة واما حال عدم النوم والغفلة
هو حال الحضور فليس الذهول لازما لهما بل قد يذهل فيهما كما اذا كان التصديق
حاصلا ولم يلاحظه ولم يلتفت اليه فيكون ذاهلا عنه وقد لا يذهل فيهما بان
يلتفت الى نفس ذلك التصديق قصدا قال الفاضل المحشي لكن الظاهر ان عدم الالتفات
الى ما حضر في القلب لايسمى ذهولا لا لغة ولا عرفا انتهى كلامه وفيه بحث لانه قد نص
الشارح في التلويح ان الذهول عبارة عن عدم الملاحظة للصورة الحاصلة عند العقل
بحيث تتمكن من ملاحظتها اى وقت شاء وهذا صريح في ان عدم الالتفات الى الصورة
الحاصلة عند العقل يسمى ذهولا قوله ولذلك اه اى ولاجل ان الشارع جعل المحقق
الذي لم يطرأ عليه ما يضاده في حكم الباقي يكفي الاقرار مرة في العمر لمن هو قادر عليه
مع ان الاقرار جزء مفهوم الايمان والكل لايتحقق بدون الجزء فان قلت اذا كان
الاقرار مرة في العمر كافيا فما معنى لاحتماله السقوط قلت معنى احتماله السقوط انه يجوز
صدور المنافي له عند الاضطرار بخلاف التصديق فانه لايحتمله اصلا قوله على الامام اى
امام محلته وقريته وبلده ليجروا عليه الاحكام من ترك الجزية وحرمة دمه والصلوة
عليه والدفن في مقابر المسلمين والمطالبة بالعشر والزكوة ونحو ذلك بخلاف ما اذا
كان ركنا اه ذكر في شرح المقاصد فعلى هذا المذهب من صدق بقلبه ولم يتفق له
اقرار باللسان في عمره مرة لايكون مؤمنا عند الله تع ولايستحق دخول الجنة ولا النجاة من
الخلود في النار بخلاف ما اذا جعل اسما للتصديق فقط فالاقرار لاجراء الاحكام عليه فقط
انتهى كلامه والمذهب الاخير موافق لما في الحديث يخرج من النار من كان في قلبه مثقال
ذرة من الايمان قوله لدلالتها على ان محله اه يعني ان ههنا مطلبين الاول ان الاقرار
ليس جزأ من الايمان والثاني انه التصديق لاغير اما الاول فلدلالة النصوص على ان محل الايمان هو

القلب

قوله من ان النوم ضد الادراك يقال فيه بحث لان ما
عليه المتكلمون هو ان النوم ضد الادراك لابقاء على
انه لاينافي وتحملهما على ما ذهب اليه اللسان ووول
عليه قوله عم تنام عيني ولاينام قلبي فيجوز ان يقوم
الادراك بمحل والنوم باخر قبل ما هم عليه ان النوم
ضد الادراك الحسي الظاهري لا الباطني كما في التلويح
وقد يقال التصديق ليس بادراك بل هو كلام نفسي
على ما وقع في كلام الامامين ولا تم المنافات بينه
وبين النوم وكلام الشارح مبني على ذلك وبالجملة
زوال التصديق بالنوم ليس ببين ولا مبين ولعل
هذا هو المدار لقوله ولو سلم فالشارح اه كفوى

وهذا ليس بمستفاد من الحصر حتى يدل عليه قوله والذهول
انما هو عن حصوله

القلب فلا يكون الاقرار الذي هو فعل اللسان داخلا فيه واما الثاني وهو انه
التصديق لاسائر ما في القلب من المعرفة والقدرة والعفة والشجاعة وغير ذلك
من الكيفيات النفسانية فلوجوه الاول اتفاق الفريقين على انه ليس سوى التصديق
والثاني ان الايمان في اللغة التصديق ولم يتعين في الشرع لمعنى اخر كما تعين لفظ
الصلوة والزكوة والصوم فلا يكون منقولا عن معناه اللغوي الى سائر ما في
القلب وان كان منقولا باعتبار خصوصية المتعلق اذ لو كان منقولا لكان
الخطاب الوارد في الكتاب والسنة بالايمان خطابا بما لايفهم الامة وهو مستلزم
لعدم امكان الامتثال به من غير استفسار وبيان مع ان من امتثل به امتثل من غير
استفسار ولا توقف الى بيان وانما وقع الاحتياج الى بيان ما يجب الايمان به
فبين وفصل بعض التفصيل بحيث قال النبي صلى الله عم لمن سئله عن الايمان ان تؤمن
بالله وملائكته وكتبه الحديث فذكر لفظ تؤمن تعويلا على ظهور معناه عندهم الثالث
ان النقل خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا دليل وههنا لادليل ولا صارف فيكون باقيا على
معناه الاصلي الذي هو التصديق قوله ان قلت يحتمل ان يراد اه يعني ان دلالة
النصوص على ان محل الايمان الشرعي القلب مم لم لايجوز ان يكون المراد بالايمان
الواقع في النصوص معناه اللغوي فيكون المفهوم منها ان محل الايمان اللغوي
القلب لا ان محل الايمان الشرعي ذلك فيجوز ان يكون الاقرار جزء من معناه
الشرعي قوله لانزاع في ان الايمان اه يعني ان متعلق الايمان الشرعي خاص وهو ما
جاء به النبي صلى الله عليه وسلم بخلاف الايمان بالمعنى اللغوي فان متعلقه مطلق
النسبة الخبرية فبالنظر الى خصوصية المتعلق منقول وان لم يكن بالنظر الى نفس المعنى منقولا
يدل على ذلك ان النبي صلى الله عم بين متعلقه دون معناه فقال ان تؤمن
بالله وملائكته الحديث فلفظ الايمان بالنسبة الى معناه اللغوي وهو التصديق
مطلقا يكون مجازا لان المعنى المنقول عنه مجازي عند الناقل وفي كلام
الشارع وهو التصديق بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم يكون حقيقة عرفية والاصل
في الاطلاق هو الحقيقة فيكون المراد بالايمان الواقع في النصوص معناه الشرعي
لئلا يكون الكلام على خلاف الاصل قوله يرد عليه انه يحتمل اه يعني ان الاستدلال بهذا
الحديث غير تام لانه يجوز ان يكون ذكر القلب في الحديث لكونه محل جزء الايمان *

الذي هو التصديق فيكون معناه هل شققت قلبه وعلمت انتفاء الجزء الذي
هو التصديق القلبي ليلزم انتفاء الايمان فيجوز قتله ولا يكون دمه محرما فيه
يدفعه ان قوله والنصوص متعاضدة لذلك معناه ان النصوص متعاضدة
لكون الايمان مجرد التصديق القلبي ولكون الاقرار شرطا لاجراء الاحكام
فالنصوص الثلثة الاول للاول وهذا الحديث للثاني قوله ولا يخفى انه انما يتم اه
يعني ان استدلال الكرامية بان اهل اللغة لا يعرفون منه الا الاقرار اللساني فيكون
معناه الحقيقي هو الاقرار لا امر آخر انما يتم ان كان الايمان غير منقول في
الشرع عن معناه اللغوي الذي هو التصديق اللساني ويرد عليه اي على هذه
المقدمة ان عدم النقل مم لان النصوص المتعاضدة دالة على انه امر قلبي فيكون
منقولا الى التصديق القلبي وانت خبير بانه لو قرر قول الشرح فان قيل نعم ان الايمان
هو التصديق آه بانكم اذا قلتم ان الايمان هو التصديق وتنفيتم النقل عن المعنى
اللغوي وجب عليكم ان تجعلوا الايمان عبارة عن التصديق باللسان لان اهل
اللغة لا يعرفون منه الا ذلك فلا يرد ما ذكره المحشي قوله يرد عليه انه ليس
المعتبر آه يعني انه ليس المعتبر عند الكرامية في الايمان مجرد اللفظ حتى يلزم ان يكون
المتلفظ بكلمة صدقت سواء كان مهملا او موضوعا لمعنى سوى التصديق القلبي مصدقا
للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم في العرف واللغة بل المعتبر عندهم في الايمان هو اللفظ الدال
على التصديق القلبي من غير ان يجعل التصديق جزأ منه على معنى انه معتبر في الوضع
الشرعي واللغوي للفظ الايمان ولا شك ان المتلفظ بكلمة صدقت من
حيث دلالته على التصديق القلبي مصدق للنبي في العرف واللغة جارية
وان لم يحصل له التصديق القلبي قوله فبطل ما قيل اه اي اذا قلنا ان معنى
كون اللفظ الدال معتبرا عند الكرامية انه معتبر في الوضع الشرعي واللغوي بطل
ما قيل على الكرامية انه اذا اعتبر في الايمان اللفظ الدال لدلالته على التصديق القلبي
فلا معنى لاعتبار تلك الدلالة واعتدادها عند عدم المدلول اذ الغرض من اعتبار
الدلالة ان يكون ذلك اللفظ علما على وجود المدلول فاذا لم يكن المدلول متحققا
لا معنى لاعتبارها مع ان الكرامية يعتبرونها ويجعلون المقر الغير المصدق مؤمنا وانما
قلنا بطل ما قيل اذ لا دخل ولا مشاحة في الاوضاع فان الواضع لما عين لفظ

الايمان

الايمان للفظ الدال على التصديق القلبي مطلقا يجب ان يكون المتلفظ بذلك
اللفظ مؤمنا لغة وشرعا سواء تحقق مدلول ذلك اللفظ منه اولا ولا يمكن ان
يقال لم عين اللفظ الدال مطلقا مع انه لا فائدة في اعتبار الدلالة حين عدم
المدلول قوله نعم لا اعتبار لها في حق الاحكام اه تقرير لما سبق من انه لا معنى لاعتبارها
عند عدم المدلول يعني نعم انه لا اعتبار لتلك الدلالة ولا اعتداد بها عند عدم المدلول
في حق الاحكام عند الكرامية لان حق الواضع من اعتبار الدلالة هو تحقق المدلول فاذا
لم يكن ذلك متحققا يكون المتلفظ بذلك اللفظ الدال مع عدم المدلول بمنزلة
المتلفظ بلفظ المهمل او الموضوع لمعنى آخر فلا يجري عليه الاحكام التي تجري على المتلفظ
بذلك اللفظ مع تحقق مدلوله قوله فالواو اه تأييد لقوله نعم لا اعتبار اه اي قال الكرامية
من اضمر الانكار واظهر الاذعان يكون مؤمنا لغة وشرعا لتحقق اللفظ الدال على الذي
وضع له لفظ الايمان بازائه الا انه يستحق ذلك الشخص الخلود في النار لعدم تحقق
مدلول ذلك اللفظ الذي هو حق من اعتبار دلالته واما قوله ومن اضمر الاذعان
آه فذكره استطرادي لا دخل له في التأييد المذكور قوله يسمى اي يطلق لفظ المؤمن
آه اي ليس المراد بقوله يسمى مؤمنا لغة انه يطلق عليه لفظ المؤمن لغة لتحقق
مدلوله اللغوي كما يفهم من ظاهر العبارة والا لزم ان يكون مدلوله لغة مجرد الاقرار
بل المراد انه يطلق عليه لفظ المؤمن لغة لقيام دليل الايمان الذي هو التصديق
القلبي كما يطلق الغضبان والفرحان على سبيل الحقيقة لقيام الدلائل الدالة عليهما
اعني الآثار اللازمة للغضب والفرح قوله وفي المواقف ان الاقرار آه قال في المواقف
لا نزاع في انه اي التصديق اللساني يسمى ايمانا لغة ولا في انه يترتب عليه احكام الايمان ظاهرا
وانما النزاع فيما بينه وبين الله تعالى ويفهم بمعونة كلامه السابق على هذا اعني قوله فالتصديق
اما معنى هذه اللفظة او هذه اللفظة لدلالتها على معناها انه حقيقة في الاقرار قوله
لا يقال لعلهم يجعلون آه هذا الاعتراض بعدما صرح في الحاشية السابقة بان المعتبر
عندهم اللفظ الدال سواء تحقق مدلوله او لا غير وارد كما لا يخفى اللهم الا ان يقال لا حظ
ذلك قوله هذا مذهب الرقاشي آه فعند الرقاشي يشترط مع الاقرار المعرفة
القلبية حتى لا يكون الاقرار بدونها ايمانا وعند القطان يشترط معه التصديق المكتسب
بالاختيار قوله رد آخر على الكرامية آه يعني ما ذكره الكرامية من ان الايمان هو التصديق اللساني

مخالف لما انعقد عليه الاجماع وهو الحكم بايمان من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار بلا مانع قوله لا على المص اه اي ليس ردا على المصنف ومتابعيه على ما توهم من انه رد على المص حيث جعل الاقرار جزءا من الايمان فانه مخالف للاجماع المنعقد على ايمان المصدق الذي لم يتفق له الاقرار وانما قلنا انه ليس ردا عليه لان المصنف لم يجعل الاقرار ركنا لازما لا يحتمل السقوط اصلا حتى يكون مخالفا للاجماع على ان قول الشارح وايض صريح في انه رد آخر على الكرامية قوله كما في قوله تع تنزل الملائكة اه فانه عطف الروح على الملائكة مع انه داخل فيهم تعظيما لشانه كانه ليس داخلا في جنس الملائكة هذا على تقدير ان يكون المراد بالروح جبريل عليه السلام واما اذا كان المراد وهو اذا كان خلقا آخر اعظم من خلق الملائكة على ما قال القاضي في تفسير قوله تع يوم يقوم الروح والملائكة صفا فليس مما نحن فيه قوله لان جزء الشرط اه تعليل للزوم اشتراط الشيء بنفسه يعني لما كان العمل الصالح مشروطا بالايمان الذي هو عبارة عن مجموع التصديق والعمل يلزم ان يكون مشروطا بنفسه لان جزء الشرط شرط ايض قوله لا يتصور في غير عصر النبي عليه السلام لاختتام الوحي واتمام الفرائض وما يجب الايمان به فلا يتصور زيادة الايمان قوله لتكثره بحسب كثرة متعلقاته اه فان متعلقاته امور متعددة من حيث وجوب الايمان بها فان المؤمن بالايمان الاجمالي اذا علم فرضية الصلوة يجب عليه التصديق بها ثم لو اعلم فرضية الصوم يجب عليه الايمان بها ايض وهكذا فمتعلقات الايمان التفصيلي متزايدة بحسب تعلق العلم بها فتزايد التصديقات المتعلقة بتلك المتعلقات ايضا فيزيد الايمان بخلاف الايمان الاجمالي فانه تصديق واحد متعلقه امر واحد وهو ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم قوله وان لم يتكثر بحسب ذواتها لانها بعد اختتام الوحي امور متعددة لا زيادة ولا نقصان في ذواتها قوله فليتامل وجه التامل ان التكثر بهذا الاعتبار انتقال من الاجمالي الى التفصيلي وهو لا يفيد الزيادة وانما يفيد كمال الاجمالي الا يرى ان من علم شيئا اجمالا ثم فصل ذلك الاجمال لا يقال انه علم زائد على الاول انما يقال انه كامل فيه بخلاف ما اذا كانت المتعلقات متكثرة بذواتها كما في عصر النبي صلى الله عليه وسلم فانه كلما زادت تلك الجملة زاد التصديق المتعلق بها لا محالة كما لا يخفى قوله وقد يتوهم ان حاصله اه اي قد يتوهم ان حاصل

ماقيل

ما قيل ان الثبات والدوام على الايمان زيادة عليه هو ان الدوام على العبادة عبادة اخرى زائدة على نفس تلك العبادة فالدوام على الايمان امر زائد على الايمان وهذا ليس بشيء لان النزاع في ان نفس الايمان هل يزيد ام لا وكون الدوام عبادة غير كونه ايمانا فان الدوام على التصديق غير نفس التصديق وهو ظ قوله وقد يدفع بان المراد اي وقد يدفع النظر المذكور بان المراد بزيادته بزيادة الازمان انه يزيد اعداده المتجددة التي حصلت بتجدد الازمان ولا شك ان عدم البقاء لا ينافي الزيادة بهذا المعنى اعني الزيادة بحسب العدد ويرد عليه ان النزاع في ان حقيقة الايمان هل يقبل الزيادة والنقصان ام لا وكونه زائدا بحسب الاعداد لا مدخل له في زيادة ذاته وحقيقته وهو ظ قوله كما هو مذهب الخوارج اه هذا صريح في ان الاعمال مطلقا جزء من الايمان عند الخوارج والعلاف وعبد الجبار والاعمال المفروضة جزء منه عند الجبائي وهو موافق لما في شرح المقاصد حيث قال واما على الرابع وهو ان يكون الايمان اسما لفعل القلب والجوارح على ما يقال انه اقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالاركان فقد يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان داخلا في الكفر واليه ذهب الخوارج او غير داخل فيه وهو بالمنزلة بين المنزلتين واليه ذهب المعتزلة الا انهم اختلفوا فعند ابي علي وابي هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات وعند ابي الهذيل وعبد الجبار وتبعهما الخوارج فعل الطاعات واجبة كانت او مندوبة انتهى كلامه لكنه مخالف لما في شرح المواقف حيث قال وقال قوم انه عمل الجوارح فذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار الى انه الطاعات بأسرها وذهب الجبائي وابنه واكثر البصرية الى انه الطاعات المفروضة فانه يدل على ان الايمان عندهم هو الاعمال فقط والله اعلم بحقيقة الحال قوله مذهب الجبائيين هما ابو علي وابنه ابو هاشم فهو من باب التغليب كعمرين لابي بكر وعمر رضي الله عنهما قوله فان قلت انتفاء اه يعني انه اذا كان الاعمال جزءا من حقيقة الايمان فيكون قبوله الزيادة امرا ظاهرا محل بحث لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فلا مزية على كل اجزاء الماهية ليكون زيادة ولا تحقق لها بدونه ليكون نقصانا قوله قلت التوابع مما يقع اه حاصل الجواب ان الاعمال ليست مما جعله الشارع جزءا من الايمان حتى ينتفي بانتفائها بل هي تقع جزءا منه ان وجدت فما لم يوجد الاعمال فالايمان هو التصديق والاقرار واذا وجدت كانت داخلة في الايمان فيزيد الايمان على ما كان قبل الاعمال قوله انه طاعة لا يخرج عنها اي انه طاعة شاملة لجميع الطاعات التي في بها

بها المكلف من النوافل والفرائض وهذا مذهب العلاف وعبد الجبار قوله او واجب
كذلك اي واجب ثبت ان لجميع الواجبات من الافعال والتروك وهذا مذهب
الجبائيين قوله فان التكليف بالشيء اه اي فان تكليف الشيء بحسب نفسه يقتضي
ان يكون نفسه وذلك الفعل مما يتعلق به القدرة الحادثة كالضرب بالمعنى المصدري
بخلاف التكليف بالشيء بحسب التحصيل فانه يقتضي ان يكون تحصيله مما يتعلق به القدرة
وذلك بان يكون الاسباب المفضية اليه مقدورة له سواء كان نفسه مقدورا او لا
وقد يكون الشيء باعتبار ذاته غير مقدور به وباعتبار تحصيله مقدورا كالتسخن و
التبرد والقيام قال الش في رسالته في تحقيق الايمان اعلم انه ليس المراد بكون المأمور به
اختياريا ومقدورا ان يكون هو في نفسه من مقولة الفعل على ما يسبق الى بعض الاوهام
بل ان يتمكن المكلف من تحصيله ويتعلق به قدرته سواء كان هو في نفسه من الاوضاع
والهيئات كالقيام والقعود او من الكيفيات كالعلم والنظر او الانفعالات كالتسخن
والتبرد او غير ذلك واذا نظرت لكثير من الواجبات بهذه المثابة فان الصلوة اسم للهيئة
المخصوصة التي يكون القيام والقعود والالفاظ والحروف من اجزائها ولا يتمكن العبد
من كسبها واجزائها ومع هذا لا يكون الواجب المقدور المثاب عليه في الشرع الا نفس
تلك الهيئة واذا تأملت فرأس الطاعات واساس العبادات اعني الايمان بما بعد من هذا
القبيل فانه مفسر بالتصديق المعبر عنه بالفارسية بگرويدن وباور داشتن وراست
گوي داشتن المقابل للتكذيب ولا خفاء في ان هذا المعنى من مقولة الكيف دون
الفعل ومعنى كون الايمان من الافعال الاختيارية انه يحصل باختيار العبد وكسبه
كالعلم والقيام والتسخن على ما عرفت قوله واما جعل التكليف بالايمان
اه واما الجواب عن الاشكال الذي اورده الش من ان المأمور به لا بد ان يكون *
اختياريا والتصديق من الكيفيات على ما ذكره الآمدي من ان التكليف بالايمان
تكليف بالنظر الموجب له لانه سبب مستلزم له بحيث يمتنع تخلفه عنه فالخطاب
الشرعي وان تعلق في الظ بالمسبب الا انه يجب صرفه بالتأويل الى السبب لان القدرة
بالمسبب لا يتعلق الا من هذه الحيثية وهذا كمن يؤمر بالقتل الذي هو ازهاق الروح
وهو غير مقدور له فانه امر له بمقدوره الذي هو ضرب السيف قطعا فهو عدول عن
ظاهر قولهم معرفة الصانع واجبة اجماعا وقوله تع آمنوا بالله قوله والحق ان النظري

اه تأييد لجواب الش بما ذكره الامام الرازي في الحق ان العلم النظري وهو ما يحصل
بعد ترتيب المقدمات كالايمان مقدور بحسب التحصيل وان لم يكن في نفسه مقدورا
ولذلك قد يعتقد نقيض ذلك عند الغفلة عن النظر لان موجبه النظر فاذا
عن النظر امكنه ان يعتقد ما يناقض ذلك النظر فيكون النظري مقدورا للبشر
فلا يقبح التكليف به بخلاف الضروري فانه لا يمكن ان يعتقد نقيضه اذ الموجب
للحكم فيه تصور طرفيه فاذا اوجب تصورهما حكما ايجابيا لم يمكنه بعد تصورهما
ان يعتقد السلب بينهما قوله نعم اي حين اذا كان المراد بكونه مقدورا انه مقدور
انه مقدور بحسب تحصيله يكون حاصل كلام بعض المتأخرين وهو قوله ان تنسب
باختيارك الصدق الى المخبر او الخبر ان التصديق هو العلم اليقيني الذي يحصل بعد مباشرة
الاسباب والمعرفة اليقينية اعم من ان يكون حاصلا بالاختيار او لا فالتصديق عنده
نوع من المعرفة اليقينية لان المعرفة اليقينية الاختيارية قوله يلزم ان يكون المعرفة
اولا واسطة بين التصور والتصديق فاذا لم تكن داخلة في التصديق تكون داخلة
في التصور قوله قلت التصديق الايماني اه يعني ان ما ذكره بعض المتأخرين
من قوله ان التصديق ان تنسب باختيارك اه تفسير للتصديق المعتبر في الايمان
وهو عنده نوع من التصديق المنطقي المقابل للتصور لا للمعرفة اليقينية
الغير الاختيارية فلا اشكال قوله وليس بمختار اه فان المختار عند المحققين ان التصديق
الايماني واللغوي والمنطقي واحد وهو المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بگرويدن
لا فرق الا باعتبار المتعلق وان حصول اليقين بدون الاذعان الذي هو امر اختياري
علم والعلم ان كان اذعانا للنسبة فتصديق والا فتصور هذا مجمل كلامه وتفصيله
في شرح المقاصد قوله يستلزم الاتحاد المطلوب وهو الاتحاد بحسب الصدق
اعني كل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن قوله فتأمل وجه التأمل ان الاسلام هو الخضوع و
الانقياد مطلقا سواء كان بالجوارح او بالقلب بخلاف التصديق فانه الانقياد القلبي
فلا يكون مرادفا له بل اعم فلا يستلزم الاتحاد المط قال الامام الغزالي في احياء العلوم الاسلام عبارة
عن التسليم والاستسلام بالاذعان والانقياد وترك التمرد والاباء والعناد وللتصديق
محل خاص وهو القلب واللسان ترجمانه واما التسليم فانه عام في القلب واللسان
والجوارح فان كل تصديق بالقلب هو التسليم وترك الاباء والجحود وكذلك الاعتراف

بالبسان وكذلك الطاعة والانقياد بالجوارح قوله اي لم نجد في قرية لوط قوله يعني ان كلمة غير ليست صفة بل هي للاستثناء والمستثنى منه احد من المؤمنين والمراد * بالبيت اهل البيت فيصير المعنى لم نجد في قرية لوط احدا من المؤمنين الا اهل بيت من المسلمين فقد استثنى من المؤمنين فوجب انه يتحد الايمان والاسلام قوله وانما قلنا اه اي انما قلنا ان التقدير كذلك لئلا يلزم الكذب وليلايم كلمة من البيانية اذ لو كان كلمة غير صفة وكان التقدير فما وجدنا بيتا غير بيت من المسلمين مثلا او كان المستثنى منه عاما فكان التقدير فما وجدنا احدا الا اهل بيت من المسلمين مثلا يلزم الكذب لكثرة البيوت في تلك القرية وكثرة الكفار ولو كان المراد بالبيت نفسه ويكون التقدير فما وجدنا بيتا من المؤمنين الا بيتا من المسلمين مثلا لا يكون ملايما لكلمة من فان الظاهر انها بيانية فيدل على ان المبين من جنس المبين وليس من جنس المسلمين فقوله لكثرة البيوت والكفار تعليل لحمل كلمة غير على الاستثناء وجعل المستثنى منه خاصا وقوله ليلايم تعليل لكون المراد بالبيت اهل البيت والمجموع تعليل لقوله وانما قلنا كذلك وان كان تكرار لام التعليل مشعرا بكون كل منهما وجها مستقلا لان قوله لكثرة البيوت والكفار لا يدل على ان المراد بالبيت اهل البيت وقوله ليلايم لا يدل على كون كلمة غير للاستثناء وكون المستثنى منه خاصا فلا يكون كل منهما وجها مستقلا في اثبات التقدير المذكور وانما قال ليلايم لجواز ان يكون كلمة من صفة لمقدر مثل الا بيتا كائنا من المسلمين او زائدة كما هو مذهب الاخفش والكوفيين فانهم يجوزون زيادة من في الاثبات نحو قوله تع يغضوا من ابصارهم اي ابصارهم هذا وقد قال الفاضل الجلبي ان كلمة من في الاية للتبعيض وهو وهم لانه قد اشترط فيها ان لا يصح اطلاق مدخولها على ما قبلها لانه لا يصح اطلاق الكل على الجزء ولذا قال في اللباب وعندي عشرون من الدراهم ان كان المراد من الدراهم دراهم معينة اكثر من عشرين فمن تبعيضية لان العشرين بعضها وان كان المراد منها جنس الدرهم فهي مبينة لصحة اطلاق المجرور على العشرين وغيره وههنا كذلك لانه يصح اطلاق المسلمين على اهل البيت وغيره والله اعلم انه يمكن الاستدلال بهذه الاية على الاتحاد بحيث لا يحتاج فيه الى هذه المؤنات ولا يرد عليه الاعتراض الاتي بان

فقد استثنى المسلم من المؤمن نسخه

قوله نع اي حين ان كان النظري مقدورا بالواسطة بحسب التحصيل ولم يكف المعرفة من وقع في قلبه صدق النبي عم بغتة يكون مكلفا بتحصيل ذلك اختيارا يكون حاصلا كلام بعض المتأخرين حيث قال التصديق هو ان تنسب باختيارك اه ان التصديق هو العلم اليقيني الذي يحصل بمباشرة اسبابه والمعرفة اعم من ذلك حيث وجدت بدون الاختيار والمباشرة في الكبار فيندفع الاشكال الذي اورده الشارح بقوله نعم تحصيل تلك الكيفية يكون بالاختيار اه فهذا الكلام من البحث شرح لذلك ما ذكره الشارح وهذا معنى ان العقول والاشارة الى ان ذلك القول من الشارح ايماء الى الجواب عن الاشكال المذكور قوله قلت التصديق الايماني حاصله ان التصديق الايماني اخص عنده من التصديق المنطقي فلا يلزم من عدم كون المعرفة الايماني الاختيارية تصديقا ثانيا عنده كونه تصورا لجواز ان يكون تصديقا غير ايماني وفيه ان هذا ينافي قوله ان التصديق هو العلم اليقيني الذي يحصل بمباشرة اسبابه اللهم الا ان يقال المراد هو التصديق الايماني لا مطلق التصديق كفوى

ان الظ صح

بان يقال ان قوله من المسلمين صلة لقوله فما وجدنا اخر رعاية لفواصل الاي فاصل الاية فما وجدنا من المسلمين غير بيت فلو كان المسلم اعم او اخص لما صح لان الحكم انما هو باخراج المؤمنين على ما يدل عليه قوله تع فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فلا معنى لنفي وجدان سوى بيت واحد من الاعم والاخص اعني المسلمين لانه لا يدل على ان الحكم باخراج المؤمنين فلا بد ان يكونا متساويين في الصدق ليكون الحكم بالاخراج وعدم وجدان سوى بيت واحد على جنس واحد قوله و اعترض عليه بان الاستثناء اه يعني ان هذه الاية على تقدير حمله على الاستثناء ايضا لا يفيد لان المطلوب الاتحاد وصحة الاستثناء لا يتوقف على الاتحاد لجواز استثناء الاخص من الاعم كما في قولنا اخرجت العلماء فلم اترك الا بعض النحاة فانه صحيح مع ان النحاة اخص من العلماء قوله وقد يستدل بقوله اه اي قد يستدل على اتحادهما بقوله تع ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه فلو كان الايمان غير الاسلام لزم ان لا يكون مقبولا مع ان الاجماع منعقد على ان الايمان مقبول من طالبه قوله ويرد عليه اه يعني انه ليس المراد بغير الاسلام ما هو مغاير له بحسب المفهوم والا لزم ان لا يكون الصلوة والصوم والزكوة وغير ذلك غير مقبولة لكونها مغايرة لمفهومه وهو باطل بل المراد المغاير له بحسب الصدق فالمعنى من يبتغ ما لا يصدق عليه الاسلام فلن يقبل منه ويحتمل ان يكون الاسلام اعم من الايمان ويكون الايمان حقيقة ما يصدق عليه الاسلام لكونه اخص منه فلا يثبت الاتحاد كما اذا قلت ومن يبتغ غير العلم الشرعي فقد سهو فانك لا تحكم بسهو من يطلب الكلام وبسعاده لان مرادك ان من يبتغي ما لا يصدق عليه العلم الشرعي فهو ساه والكلام من العلم الشرعي وبالجملة ذم غير الاعم لا يستلزم ذم الاخص فانك اذا قلت غير الحيوان مذموم لا يستلزم ان يكون الانسان مذموما قوله اي فيما ارسل اه وقع لما يرد على عبارة الشارح من ان قوله من اوامره ونواهيه بيان لما اخبر فيلزم ان يكون الاوامر والنواهي من جملة الاخبار وذلك ظاهر الفساد وحاصل الدفع ان المراد بالاخبار الارسال فالمعنى فيما ارسل من اوامره ونواهيه او نقول ان الاخبار على معناه وانما جعل الاوامر والنواهي اخبارا لاستلزامهما لها فان الامر بالشيء يتضمن الاخبار عن وجوبه والنهي عن الشيء يتضمن الاخبار عن تحريمه قوله واستلزم التصديق اه اي التصديق بالوهيته تع يستلزم التصديق بجميع احكامه اجمالا واما

قوله واعترض عليه اه يعني ورود هذا الاعتراض ونحوه هو الباعث لقول الشارح ويؤيده ذلك انه يقول ويدل عليه كفوى

واجيب بان المفهوم من الاية ان الدين المغاير للاسلام غير مقبول عمن يبتغيه لا كل شيء يغايره والايمان ليس بدين او الدين كما عرفت في اول الكتاب يشتمل الفروع والاصول بل ربما يختص بالفروع والايمان الفروع والاصول بل الاسلام منه والاسلام هو عبارة عن الاصول الكلها فيكون مشتملا على عمل الجنان والاركان وهذا الدين فيكون مستلا على الاركان ومن بينهما نسبة او خاصا بعمل الاركان ولم يسمع بينهم دين الاسلام وبين الايمان فهو غير الايمان بحسب المفهوم عند من يجعله عبارة عن التصديق فقط او مع الاقرار لكن الايمان جزء منه او شرط له فلا ينفك عنه فلا يكون غيره بالمعنى المراد فان قلت يلزم على ما ذكرت ان يكون التصديق المقترن بالطاعة مؤمنا غير مسلم

واما تفصيلا فبعد ان يثبت كونها احكاما فلا يرد عليه ان بعض الكفار كانوا يصدقون
بالله تع مع انهم لا يصدقون بسائر الاحكام لان عدم تصديقهم لعدم ثبوت كونها
احكام الله عندهم قوله فبينهما تغاير ظ اي اذا كان الاسلام مستلزما للايمان يكون
بينهما مغايرة ظاهرة بحسب المفهوم لان اللازم يغاير الملزوم فعلم انهم لم يريدوا
الاتحاد بحسب المفهوم بل الاتحاد ونفي التغاير بحسب الصدق قوله الاولى ان
يقال آه حاصله انا لا نسلم ان الآية صريحة في تحقق الاسلام بدون الايمان لان المثبت
هو القول بالاسلام هو لا يستلزم تحقق مدلوله في نفس الامر لان دلالة الالفاظ
ليست قطعية ولذلك يصح ان يقال بدل قولنا اسلمنا آمنا بان يقول قل لم تؤمنوا
ولكن قولوا آمنا ووجه الاولوية ان في جواب الشرح صرف لفظ اسلمنا عن معناه الشرعي
الحقيقي الى المعنى اللغوي المجازي بخلاف هذا الجواب فانه مستعمل في معناه الشرعي
هذا ويرد عليه ان تغيير اللفظ يدل على المنع من قوله آمنا وتبديله باسلمنا فلو كان
المراد هو القول بالاسلام لكان المناسب ان يقول آمنا وايضا لانم صحة اقامة
آمنا مقام اسلمنا اولا معنى لامرهم بان يقولوا آمنا لانهم كانوا قائلين بذلك على
ما يدل عليه قوله تع قالت الاعراب آمنا بل المناسب ح ان يقول قل لم تؤمنوا
ولكن قلتم آمنا قوله هذا معارضة في المقدمة اي في مقدمة الدليل اعني قوله
لان الاسلام هو الانقياد والخضوع كما ان الاول اعني قوله فان قيل قالت الاعراب
آه معارضة في المطلوب اعني اتحاد الايمان والاسلام وتحرير المعارضة الاولى ان دليلكم
وان دل على الاتحاد ولكن عندنا ما ينفيه وهو قوله تع قالت الاعراب الآية حيث
نفى الايمان واثبت الاسلام وتحرير الثانية ان دليلكم وان دل على ان الاسلام
هو الانقياد ولكن عندنا ما ينفيه وهو قوله صلى الله عليه وسلم الاسلام ان تشهد
الحديث حيث جعل الاسلام من اعمال الجوارح هذا لكن يرد عليه ان المعارضة انما
تكون بعد اقامة الدليل والمعلل ما اقام الدليل على المقدمة المذكورة فالظ
ان هذا منع لتلك المقدمة يعني لا نم ان الاسلام هو الانقياد والا لما كان لقوله
عليه السلام آه قوله وقد يقال اذ الاشتراط آه اي قد يقال في جواب الاعتراض
الثاني انه اذا اشترط في الشهادة التي هي جزء من الاسلام مواطاة القلب كما
هو الظ يدل الحديث على ان الاسلام لا ينفك عن التصديق لامتناع تحقق المشروط

بدون الشرط فلا يرد السؤال على مذهب المشايخ القائلين بعدم انفكاك احدهما عن
الآخر نعم لو لم يشترط المواطاة في الشهادة كما هو مذهب الكرامية ينفك الاسلام
عن التصديق لكن ذلك باطل على ما مر قوله وليس لشيء آه اي ما يقال ليس لشيء لان مراد
المشايخ عدم انفكاك كل منهما عن الآخر على ما صرح به الشارح في تحرير المدعى بان مرادهم
ان كل مسلم مؤمن وكل مؤمن مسلم وعلى تقدير اشتراط المواطاة انما يثبت استلزام
الاسلام الايمان واما استلزام الايمان له فلا لان التصديق لا يستلزم الاعمال ويمكن
ان يقال ان النزاع انما هو في تحقق الاسلام بدون الايمان واما تحقق الايمان بدونه
فمما لم يذهب اليه احد فلا حاجة الى بيانه قوله على ان فيه عدولا عن توجيه الكلام يعني ان في
هذا التوجيه عدولا وعدولا به عن توجيه الكلام السابق الذي هو توجيه اعني قوله
وذلك حقيقة التصديق فانه يدل على ان الاسلام يرادف التصديق لانه يستلزمه اقول
للموجه ان يقول معنى وذلك يستلزم حقيقة التصديق والتعبير به هو عن الاستلزام
للمبالغة فيه شايع في كلامهم على ما مر من قول الشارح في بيان قوله لا هو ولا غيره فعند
عدمه ووجودها وجوده فلا يكون عدولا وعدولا عن الكلام السابق قوله
من الاجماع اي اجماع الاكثرين وعليه ابو حنيفة واصحابه وانما قلنا ذلك
لما قال الشارح فيما قبل وقد ذهب اليه كثير من الصحابة والتابعين وهو
المحكي عن الشافعي والمروي عن ابن مسعود ان الايمان يدخله الاستثناء قوله
انه المنجي والمروي آه يعني ان المراد ان العبرة في الايمان المنجي والكفر المهلك والسعادة
المعتد بهما اي التي يترتب عليها الثواب وكذا في الشقاوة المعتد بها انما هي للخاتمة
فان من ختم بالخير فهو مؤمن وسعيد والا فهو كافر وشقي وليس المراد ان الايمان الحال
ليس بايمان والكفر الحال ليس بكفر فان ايمان الحال وكذا كفره معتبر في اجراء الاحكام
الدنيوية قوله فلا يرد ما قيل آه اي اذا قلنا ان المراد المنجي والمهلك لا مطلق الايمان
والكفر فلا يرد ما قيل فان مبناه على ان يكون المراد مطلق الايمان والكفر وهو ظ
قوله اي ترجيح جانب آه يعني ليس المراد باقتضاء الحكمة انها تقتضيه بحيث لا يمكن
تركه بل المراد ان الحكمة ترجيح جانب وقوع الارسال وتخرجه عن حد المساواة مع جواز
الترك في نفسه وهذا هو الوجوب العادي بمعنى انه يفعله البتة وان كان تركه جائزا
في نفسه كعلمنا بان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع جوازه وليس من الوجوب الذي

يقول معنى وذلك حقيقة التصديق وذلك يستلزم حقيقة التصديق نسخه

زعمته المعتزلة بحيث يكون تركهما موجبا للسفه والعبث قوله كالاستقامة احد الطريقين
اه فان الاستقامة والامن بيرجحان وقوع السلوك للطريق المتصف بهما ويخرجانه
عن ان يكون مساويا للطريق الغير المتصف بهما مع جواز ترك سلوك المستقيم و
اختيار الغير المستقيم فان للمختار ان يختار ايهما شاء قوله يرد عليه ما سبق اه يعني
ترجيح الحكمة جانب الوقوع انما يتم اذا لم يكن في جانب ترك الارسال حكمة خفية
لا نطلع عليها واما اذا كانت فلا يترجح الوقوع على الترك قوله والحق ان عبارة اه
يعني ان عبارة المتن تشعر عن ان يقال بان مراده ان ارسال الرسل واجب عليه
تع وانه مقتضى حكمته اذ معناه الصريح ان في ارسال الرسل حكمة وعاقبة حميدة قوله
بانه لا يناسب لسوق هذا المقام اه لان سوق هذا المقام يقتضي ان يكون ارسال
الرسل رحمة باعتبار بيان امور الدين والدنيا حيث لا يفي بهما العقل على ما يدل عليه
قول الشارح فكان من فضل الله تع ورحمته ارسال الرسل لانه رحمة باعتبار انهم منهوا
عن الخسف والمسخ وظاهر قوله قيل لابد من قيد يوافقه اه يعني لابد من زيادة قيد
اخر في تعريف المعجزة وهو ان يكون موافقا للدعوى ليكون مانعا عن دخول
الخارق الذي لا يكون موافقا له كنطق الجماد بانه مفتر كذاب فان ادعى احد
النبوة وقال معجزتي ان انطق هذا الجماد فنطق الجماد بانه مفتر كذاب فانه يصدق
انه امر خارق للعادة يظهر على يد مدعي النبوة عند تحدي المنكرين مع انه ليس بمعجزة
لانه لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه بل لان المكذب نفس الخارق بخلاف
ما اذا قال معجزتي ان احيي هذا الميت فاحياه ثم نطق الميت بانه مفتر كذاب فانه معجزة
لان معجزته هو احياؤه وهو غير مكذب لدعواه والحي بعد الموت يتكلم باختياره ما يشاء
واما في الصورة الاولى وان كان المعجزة هو النطق مطلقا لكن ذلك لا يتحقق الا في
ضمن هذا الكلام فيكون الكلام الصادر عن الجماد معجزة وهو مكذب له فلا يكون
معجزة قوله واجيب بان ذكر التحدي اه يعني ان ذلك القيد مذكور التزاما لان ذكر التحدي يستلزمه
فان التحدي هو طلب المعارضة في شاهد دعواه والشهادة بدون ان يكون الخارق موافقا
للدعوى قوله وقد مر في صدر الكلام اه اشارة الى جواب اخر ذكره فيما قبل وهو ان الله لا يخلق الخارق
بحيث يعجز عن الاتيان بمثله على يد الكاذب بحكم العادة فلا نقض بالغرضيات المحضة قوله
بلا امر ونهي اه اي امر ونهي بامره ونهي غير مقصودين على نفسه حيث كانا لتبليغهما

الى حواء ايضا فلا يرد ما قيل ان النبي عم على ما عرفه في صدر الكتاب انسان بعثه الله تع
لتبليغ الاحكام فالامر والنهي بلا واسطة لا يستلزمان النبوة لجواز ان يقتصر على نفسه
ولا يكونا للتبليغ قوله لم لا يكفي حواء اه قيل في دفع هذا المنع ان الجنة ليست دار التكليف
فلا امة في دار التكليف لانه ليس هناك انسان يصلح ان يكون امة وفيه انه
لا معنى للتكليف الا الامر والنهي وقد تحققا في مادة ادم وحوا في الجنة وترتب جزاء
ارتكاب المنهي عنه ايضا فتكون دار التكليف بالنسبة اليهما قوله وفيه تامل اي في كون
الامر بلا واسطة مستلزما للوحي المستلزم للنبوة تامل لانه قد امرت ام موسى بلا واسطة
بقوله تع ان اقذفيه في التابوت على ما يدل عليه صدره وهو قوله تع اذ اوحينا الى امك
يوحى وكذلك امرت ام عيسى عم بلا واسطة بقوله تع وهزي اليك بجذع النخلة على
ما يدل عليه ما قبله وهو قوله تع فناديها من تحتها اي جبرائيل الا تحزني قد جعل ربك تحتك
سريا ويمكن دفعه بان المراد ان الامر من الله تع بلا واسطة النبي عليه السلام بالكلام
المنظوم في اليقظة يستلزم الوحي المستلزم للنبوة كما في حق ادم عليه السلام على ما
يدل عليه قوله تع واذ قلنا يا ادم اسكن الاية فان هذا وحي ظاهر مختص بالنبي عليه
السلام لم يثبت لغيره وتحقق الامر بهذه الحيثية في حقهما غير معلوم اما في حق
ام موسى فلانه يجوز ان يكون بالالهام او في المنام فان الايحاء يطلق في اللغة
على القاء المعنى في الروع في اليقظة وعلى اسماع الكلام في المنام ايضا فلا
يكون بالكلام المسموع في اليقظة ولو سلم فيجوز ان يكون على لسان نبي في زمنه
لانه كان في زمنه نبي واما في حق ام عيسى عليه السلام فلانه يجوز ان لا يكون
الامر من الله تع اما اذا كان القائل عيسى عليه السلام وقوله من تحتها اي فناديها من
تحتها اي الاسفل منها فقط واما اذا كان جبرائيل عليه السلام فيجوز ان يكون من قبل
نفسه لا من الله تع قوله والحق ان الامر بلا واسطة اه اي الحق ان الامر بلا واسطة
النبي مستلزم للنبوة اذا كان لاجل التبليغ الى الغير لانه مشير تحقق معنى النبوة و
هو سفارة العبد بين الله وبين خليقته من ذوي الالباب لتبليغ الاحكام وامر
ادم عليه السلام كذلك لان حوا مشاركة له في ذلك الامر والنهي مع ان الخطاب
لادم فقط على ما يدل عليه قوله تع وقلنا يا ادم اسكن الاية وبهذا اندفع ما ورده في الاربعين
لو كان ادم رسولا قبل الواقعة لكان رسولا من غير مرسل اليه لانه لم يكن في الجنة سوى ادم عليه السلام

وحوا وكان الخطاب لهما بلا واسطة ادم عم لقوله تع ولا تقربا الآية وكلاهما مكلفان من
الله تع فلا يحتاجون الى رسول آخر لان الخطاب لآدم وحده وادخال حوا في النهي من
باب تغليب المخاطب على الغائب على ما يدل عليه قوله تع اسكن انت وزوجك
الجنة الآية قوله مبني الاستدلال الاول وهو قوله اما نبوة محمد عليه السلام الى قوله
وقد يستدل ارباب البصائر على اظهار المعجزة على التعيين وهو كلام الله تع الذي
اشار اليه بقوله احدهما او على سبيل الاجمال وهو سائر معجزاته التي اشار اليها بقوله
وثانيهما انه نقل عنه اه ومبني الاستدلال الثاني وهو قد يستدل احدهما ما تواتر
من احواله ومبني الاستدلال الثالث وهو قوله وثانيهما انه ادعى ذلك الامر العظيم اه
قوله وما روي من ان عيسى عم اه يعني ما يورد من ان ما روي من ان عيسى عليه السلام
يرفع الجزية عن الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام مع ان قبول الجزية واجب في شريعتنا
يدل على نسخ شريعة محمد عليه السلام وانتهاء نبوته فلا يكون خاتم النبيين فوجه
دفع ذلك الايراد ان النبي صلى الله عليه وسلم بين انتهاء حكم وجوب الجزية الى
وقت نزول عيسى عليه السلام فان الانتهاء ح يكون من شريعة نبينا فلا نسخ
قوله على انا اه اي على انا نقول يجوز ان يكون رفع الجزية من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء
علته فان علة قبول الجزية الاحتياج اليها من جهة اعطائه عساكر الاسلام ليحصل لهم
الاستطاعة للجهاد مع الكفار وعند نزول عيسى عم تقرب القيامة وتكثر الاموال
حتى لا يقبلها احد فلا يحتاج عساكر الاسلام الى جزية الكفار قوله كما في سقوط نصيب
المؤلفة القلوب اي كسقوط حصة مؤلفة القلوب عن مصارف الزكوة فانهم كانوا قوما
قد اسلموا ونيتهم ضعيفة فيه فيتألف قلوبهم بالاعطاء او اشراف يترتب باعطائهم
ومراعاتهم اسلام نظائرهم واتباعهم وقيل اشراف يتألفون على ان يسلموا وكان عم يعطيهم
من خمس الخمس والصحيح انه عم كان يعطيهم من خمس الخمس من خالص ماله وكان نصيب
المؤلفة في زمان رسول الله صلى الله عم لتكثير سواد الاسلام فلما اعزه الله تع وكثر اهله
سقط ذلك في زمن ابي بكر رضي الله تع عنه فهذا من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته وقيل نسخ
باجماع الصحابة وباجتهادهم على ما في شرح التأويلات ولا يشترط في النسخ زمانه عم على ما
قال بعض المتأخرين كما في النهاية وانما سمي بمؤلفة القلوب لانه قد الف قلوبهم على
الاسلام باعطاء الاموال قوله مثل العقل والضبط والعدالة اه اما العقل فهو نور في الباطن

يدرك بها الحقائق المعقولات كما يدرك بالنور الحسي المبصرات ويعتبر كماله وهو مقدر
بالبلوغ فلا يقبل خبر الصبي والمعتوه واما الضبط فهو سماع الكلام كما يحق سماعه
ثم فهم معناه ثم حفظه ببذل المجهود ثم الثبات عليه بمحافظة حدوده ومراقبته
بمذاكرته على اساءة الظن بنفسه الى حين ادائه فلا يقبل رواية من اشتهرت غفلته
خلقة بان كان سهوه ونسيانه اغلب من حفظه او مساهلة بعدم اهتمامه بشأن
الحديث وان وافق القياس لفوات اصل الضبط بالنسيان او بعدم الاهتمام واما العدالة
فهي الاستقامة في الدين ويعتبر كماله بان يكون المرء منزجرا عن محظورات دينه بان لم
يرتكب كبيرة ولم يصر على صغيرة فلا تقبل رواية الفاسق لفوات اصل العدالة ولا
المستور في زماننا وهو الذي لم يعرف فسقه وعدالته لقصور عدالته واما الاسلام
فهو قبول الدين الحق والتصديق بما جاء به محمد رسول الله عليه وسلم ولا يكتفى بظاهره و
هو نشوه على طريقة المسلمين وثبوت الاحكام بتبعية الابوين بل اعتبر كماله بالوصف
وهو البيان اجمالا بان يصف الله تع كما هو على سبيل الاجمال وان لم يقدر على التفصيل
فلا يقبل رواية الكافر والمبتدع وان كان عاقلا ضابطا عادلا في دينه لانه قد يتعمد
الكذب للتعصب في الدين واما عدم الطعن فهو ان لا يكون الراوي مجروحا في روايته
فلا يقبل رواية المطعون والطعن اما من الراوي بان عمل بخلافه بعد الرواية فيصير
مجروحا او من غيره فاما من الصحابي فيكون جرحا ان كان فيما لا يحتمل الخفاء والا فلا
وان كان من ائمة الحديث فان كان مجملا بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر
او مجروح لا يكون جرحا وان كان مفسرا بما هو جرح شرعا اتفاقا وصادرا عن من اهل
النصيحة لا من اهل العداوة والتعصب يكون جرحا والا فلا وتفصيل جميع
ما ذكرنا في كتب الاصول قوله اذ لو جاز اه يعني لو جاز كذب النبي عليه السلام في الاحكام
التبليغية جوازا وقوعيا لبطل دلالة المعجزة على صدقه فيما اتى به من الله تع مع ان
دلالة المعجزة دلالة عادية قطعية وانما قيدنا الجواز بالوقوعي لان الجواز العقلي
لا ينافي الدلالة العادية فانا نعلم بالضرورة ان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع جوازه
في نفسه قوله وكذا في السهو اه اي وكذا لا يجوز صدور الكذب عنه في الاحكام التبليغية
سهوا عند الاستاذ وجمهور المحققين لاستلزامه ابطال دلالة المعجزة فان المعجزة
دلت على صدقه في جميع ما يأتي به مطلقا قوله وقال القاضي اه اي قال القاضي الباقلاني

انه يجوز صدور الكذب عنه فى الاحكام التبليغية سهوا لان دلالة المعجزة فى الاحكا
التى تعمد وقصد اليه واما ما يصدر بلا تعمد وقصد فلا يدخل تحت التصديق بالمعجزة فلا
ينافى جواز الكذب سهوا الدلالة المعجزة هذا والمعتمد عليه انه لا يجوز الكذب عنهم
فى الاحكام التبليغية مطلقا قوله يعنى به ما سوى الكذب فى التبليغ اى فى الاحكام
التبليغية سواء كان كذبا فى غير الاحكام التبليغية او غير كذب كسائر الذنوب والمعاصى
قوله ويرد عليه اه اى يرد على ما قاله انه لو تم لدل على انه يمتنع ظهور الكبيرة عنهم لانه الموجب
للنفرة والكلام فى انه يمتنع صدور الكبيرة عنهم فلا يكون الدليل مطابقا للمقصود قوله
اذ اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة لقلة الموافقين حينئذ وكثرة المخالفين قوله
فيه بحث اه هذا وارد على كلا وجهى الرد وليس خاصا بقوله وايضا منقوض بدعوة اه
كما توهم وحاصله انه يجوز ان يكون دفع الخوف فى بعض الصور وفى بعض الاوقات باعلام
من الله تع كما علم الله موسى وهرون دفعه بقوله لا تخافا اننى معكما قوله اى بطريق صرف
النسبة الى غيرهم يعنى ان المراد بصرف الظ هو الفرد الخاص وهو صرف نسبة الذنب الى غير الانبيا
كما فى قوله تع فى حق آدم وحوا جعلا له شركاء فيما آتيهما اى جعل اولادهما له شركاء بدليل
قوله تع عما يشركون وانما قلنا ان المراد ذلك لان الحمل على ترك الاولى ايضا صرف عن الظا
فلا يحسن المقابلة بينهما قوله وفيه توجيه آخر اه اى فى عبارة الش توجيه آخر بان المراد*
بصرف الظا ما عدا ترك الاولى بحمل العام على ما عدا الخاص بقرينة المقابلة قوله وفيه ما فيه اى
فيه من التكليف ما فيه بان دعوى كون اولاد آدم عم حقيقة عرفية فى نوع الانسان
ودعوى التبادر غير مسموعة ومجرد الاحتمال لا يكفى فى الاستدلال قوله وقد يوجه اى
قد يوجه الاستدلال بهذا الحديث بانه يدل على انه عليه السلام افضل اولاد آدم ولا
شك ان فى اولاده من هو افضل منه على اختلاف الاقوال فقيل انه نوح لكثرة عبادته
مع طول عمره وقيل ابراهيم لزيادة توكله واطمينانه وقيل موسى لكونه كليم الله
تع ونجيه وقيل عيسى عم لانه روح الله وصفيه والافضل من الافضل افضل
فيكون نبينا افضل من آدم عليه السلام ايضا وهو الظاهر قوله والاولى ان يستدل
بقوله انا اكرم الاولين والآخرين واما قوله عليه السلام لا تخيرونى على اخى موسى عليه السلام
وما ينبغى لاحد ان يقول انا خير من يونس بن متى فتواضع منه ويجوز ان يكون توقف
منه قبل علمه بكونه افضل او منعا منه فى اصل معنى النبوة على ما اشير اليه

بقوله

بقوله تع لا نفرق بين احد من رسله قوله اذ الاصل فى الاستثناء اه اى الاستثناء الحقيقى
هو المتصل لان الاستثناء الاخراج فلا يتصور الاخراج بدون الدخول واما المنقطع
فيسمى استثناء بطريق المجاز فليس قسما منه حقيقة وانما جعلوه قسما نظرا الى الظ قوله
وقد يجاب عن الاعتراض المذكور بقوله فان قيل ابليس قد كفر اه بان الجن ايضا
مأمورون مع الملائكة الا انه استغنى بذكر الملائكة عن ذكرهم للقطع بان امر
الاعلى يستلزم الامر الادنى فانه اذا علم ان الاكابر مأمورون بالتذلل علم ان الاصاغر
ايضا مأمورون به فالضمير فى قوله تع فسجدوا راجع الى القبيلتين كانه قال فسجد المأمورون
الا ابليس وفيه تأمل ط قوله فح يكون اشارة الى الفرق بين هذا الجواب والجواب المذكور
بقوله وقد يجاب يعنى فعلى هذا الجواب يكون الامر بالسجود لجماعة من الملائكة كان
ابليس داخلا فيهم وتعبيرهم بالملائكة تغليبا للاكثر على الاقل والاشرف على الادنى فالاستثناء
على هذا حقيقة لكونه داخلا فيهم لكن تسميته ملكا مجاز باعتبار التغليب بخلاف الجواب
السابق فانه لا حاجة فيه الى تسميته ملكا على سبيل التغليب لان محصله ان الامر للفريقين
الا انه استغنى بذكر احدهما عن الآخر قوله اى الكل متحد من حيث انه اى من حيث كونه كلاما غير متفاوت
فى تلك الصفة وانما تفاوتت مراتبها ودرجاتها من حيث تفاوت النظم فان القرآن فى
اعلى المراتب واقصاها لكون نظمه فى اعلى المراتب من الفصاحة والبلاغة وان حمل على ان كلها كلام
الله النفسى فمعنى الوحدة ظ فان جميع الكتب واحد من حيث ذاتها لا تعدد ولا تفاوت فى
انفسها لكون جميعها كلاما نفسيا وهو صفة شخصية لا تعدد ولا تكثر فيه بوجه من الوجوه
وانما تعددت ذواتها وتفاوتت مراتبها من حيث النظم اى من حيث الوجود اللفظى لا من
حيث الوجود العينى [illegible] وحاصل التوجيهين ان كلام الله تع قد يطلق على الكلام
اللفظى المتعدد بالذات وقد يطلق على النفسى الواحد من جميع الجهات فان اريد
به فى قوله كلها كلام الله الكلام اللفظى فمعنى قوله كلها كلام الله تع ظ لكن قوله وهو
واحد محتاج الى البيان وهو ان ضمير هو راجع الى الكل والمراد بالوحدة الوحدة فى صفة
كونه كلام الله تع فالمعنى ان جميع الكتب متحد من حيث انه كلام الله تع غير متفاوت فى هذه الصفة
وانما تعددت ذواتها وتفاوتت مراتبها بحسب تعدد النظم وتفاوت خصوصياته فان
القرآن فى اعلى المراتب واقصى الدرجات كما ان نظمه فى اقصى مراتب الفصاحة والبلاغة وان
اريد بكلام الله تع فى قوله كلها كلام الله الكلام النفسى فمعنى قوله كلها كلام الله كلها وليس

على كلام الازلي القائم بذاته تع ومعنى قوله وهو واحد بخ وهو ان كلام الله الازلي
واحد شخصي لا تعدد فيه ولا تفاوت وانما التعدد والتفاوت في نظم المقروّ اي
في الكلام اللفظي الدال عليه قوله فعطف التفاوت على التعدد آه يعني اذا كان
المراد بكلام الله تع الكلام اللفظي ويكون المعنى الكل متحد من حيث كونه كلام الله تع
يكون عطف التفاوت على التعدد في قوله وانما التعدد والتفاوت في نظم المقروّ قريبا
من العطف التفسيري بمعنى انه كما يكون الملحق بالبيان هو المعطوف المفسر ويكون ذكر
المعطوف عليه استطراديا لا يكون فيه كثرة فائدة كذلك الملحق بالبيان ههنا بيان جهة تفاوت
الكتب وترجيح بعضها على بعض او الخفي انما هو فيه دون بيان تعددها لان ذلك
على ذلك التقدير ظاهر غير محتاج الى البيان فذكرها استطرادي ليس فيه كثرة فائدة
ولذلك ترك المحشي اخذ التعدد في بيان حاصل التوجيه قال وان تفاوت من حيث
خصوصيات آه ولم يقل وان تعدد وتفاوت من حيث تعدد النظم وتفاوت خصوصياته
وانما لم يجعل عطفا تفسيريا بان يكون التعدد محمولا على معناه الحقيقي على ما مر تقريره قوله
والاول انسب بقوله آه اي التوجيه الاول انسب بقوله كما ان القرآن كلام واحد
لا يتصور فيه تفضيل فان معناه ظ كما ان القرآن كلام واحد لا يتصور في كونه كلاما تفاوت و ترجيح
تفضيل ثم باعتبار القراءة والكتابة التي هي من جملة خصوصياته يكون بعض سورة
افضل كذلك جميع الكتب كلام واحد لا يتصور فيه تفاوت وتفضيل من تلك الحيثية
الا باعتبار الخصوصيات مثل القراءة والكتابة وذلك ظ وانما قال انسب لانه
يمكن توفيقه بالتوجيه الثاني بان يقال معناه كما ان القرآن دال على كلام واحد
لا يتصور فيه تفاوت وتفضيل ثم باعتبار القراءة والكتابة المتعلقة بالكلام
اللفظي الدال عليه يكون بعض السور افضل كذلك جميع الكتب دال على كلام واحد لا
تفاوت فيه اصلا ثم باعتبار الخصوصيات المتعلقة بالكلام اللفظي الدال يكون
بعض الكتب افضل من بعض لكنه خلاف الظ قوله يفهم منه ان المعراج آه وذلك لان
الحق المفسر بالثابت بالخبر المشهور متعلق بالمجموع فيكون المعراج من السما الى العلى ايض مشهورا
قوله وما ثبت بطريق آه يعني كون المعراج من السما الى العلى ايض مشهور ليس مخالفا لما
ذكره الش فيما بعد من قوله ومن السماء الى الجنة او الى العرش او الى غير ذلك الاحاد لان ما
ثبت بطريق الاحاد هو خصوصية ما اليه من الجنة او الى العرش او الى طرف

العالم لا الى مطلق العلى حتى ينافيه قوله وقد يجاب بان المراد آه اي وقد يجاب عن الاستدلال
بالآية بانا سلمنا ان المراد بالرؤيا الرؤيا في المنام لكن لا نسلم ان الآية نازلة في شان المعراج
فان المراد بالرؤيا الواقعة فيها رؤية هزيمة الكفار في غزوة بدر فانه عليه السلام رأى
في المنام هزيمة الكفار قبل وقوعها والآية نازلة في شانه قوله وقيل آه اي في الجواب
عن الآية سلمنا ان المراد الرؤيا في المنام لكن المراد بها رؤيا انه سيدخل مكة فانه
رآها قبل دخوله فيها على ما قال الله تع لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن
المسجد الحرام الآية قوله وقيل آه اي في الجواب عن الآية سلمنا ان المراد بالرؤيا الرؤيا
في المنام وان الآية نازلة في شان المعراج لكن تسميته رؤيا على طريق المشاكلة
لقول المكذبين فانهم كانوا يقولون انها كانت رؤيا فسماه الله تع بها تهكما بهم
واستهزاء بهم كما في قوله تع اين شركائي فان المشركين كانوا يسمون ما يعبدونه شركا فسماه الله
تع شركا ايض بطريق المشاكلة لقولهم تهكما بهم واستهزاء قوله والاولى ان يجاب آه انما كان اولى
لانه قد وقع في بعض الروايات ما فقد جسد محمد ليلة المعراج عن ابن هنده ولا يخفى ان الجواب
الذي ذكره الش لا يتم على هذه الرواية بخلاف هذا الجواب فانه يتم على كلا الروايتين فكان
اولى ولانه ليس على هذا الجواب صرف الحديث عن الظ المتبادر الى الفهم هذا لكن القول
بتعددها من غير نص يدل عليه لا يخلو عن اشكال قوله وفيه نظر بل هي سنة بعضهم الارهاص آه
لم يجعل السحر داخلا لانه ليس من الخوارق على ما مر في صدر الكتاب ووجه الضبط ان الخارق
اما ظ عن المسلم او الكافر والاول اما ان لا يكون مقرونا بكمال العرفان وهو المعونة او يكون
و اما ان يكون مقرونا بدعوى النبوة فهو المعجزة او لا والاول لا يخلو اما ان يكون ظاهرا من النبي
قبل دعواه فهو الارهاص او لا فهو الكرامة والثاني اعني الظ على يد الكافر اما ان يكون
موافقا لدعواه فهو الاستدراج او لا فهو الاهانة قوله فيه بحث لان الخوارق الارهاصية
آه يعني لا نسلم ان المدعي ليس الا ظهور امر خارق عن بعض الصالحين مطلقا بل المدعي ظهور
امر خارق عن بعض الصالحين سوى الانبياء لان الخوارق الارهاصية ليست
محل النزاع فان المعتزلة ايض قائلون بها والا اي وان كانت الخوارق الارهاصية
محل النزاع ايض يكون النزاع فيها لفظيا في مجرد التسمية فان اهل السنة يسمونها
كرامة والمعتزلة ارهاصا ولا يخفى ف ذلك قوله على ان سؤال زكريا آه بحث على
قوله بل لم يكن لزكريا علم بذلك وحاصله انا لا نسلم ذلك قولكم والا لما سأل

بقوله اي لك هذا قلنا يجوز ان يكون السؤال امتحانا لمعرفة مريم بمعجزته قوله اعلم ان بينا بالف الاشباع اه اعلم ان بين مصدر بمعنى الفراق فتقدير جلست بينكما اي مكان فراقكما وجلست بين خروجك ودخولك اي زمان فراقهما وهو لازم الاضافة الى المفرد ~~وذلك مضاف الى الجملة~~ فلما قصد اضافته الى الجملة اشبعت الفتحة فتولدت الالف ليكون دليلا على عدم اقتضائه المضاف اليه لانها انما تؤتى للوقف اوزيدت ما الكافة في اخره لانها تكف المقتضي عن الاقتضاء قوله وهو من الظروف الزمانية فانه اذا زيدت في اخره الالف اوكف بما واضيف الى الجملة لا يكون الا للزمان وان كان عند اضافته الى المفرد مستعملا في الزمان والمكان كما ذكرنا لانه لا يضاف من ظروف المكان الى الجملة الا حيث واما كونهما لازمة الاضافة الى الجملة الاسمية فما وقع في اللباب لكن قال الشارح الرضي يدخلان الماضي والمستقبل ايض وقال ابن مالك يلزمان الاضافة الى الجملة وما قيدها بالاسمية قوله وفيهما معنى المجازاة اي في بينا وبينما معنى الشرط كما في اذا وهو تعليق امر لآخر قوله فان تجرد عن كلمتي المفاجأة اه اي ان تجرد جوابه عن كلمتي المفاجأة وهما اذ واذا كما في قول الاصمعي فبينا نحن نرقبه اتانا * فهو العامل فيهما اذ لا مانع يمنعه من العمل ح فمعنى قوله فبينا نحن نرقبه اتانا اتانا بين اوقات نحن نرقبه وان لم يكن مجردا عن كلمتي المفاجأة فالعامل في بينا وبينما معنى المفاجأة الكائن في تينك الكلمتين اي كلمتي المفاجأة وليس العامل هو الجواب لانه مجرور باضافة اذ واذا اليه وما في صلة المضاف اليه لا يتقدم على المضاف لانهما لم يعهد كلمة واحدة بعض اجزائها مقدم من وجه مؤخر من وجه اخر فكذلك ما هو بمنزلتهما فالمعنى فمعنى قوله بينما رجل يسوق بقرة اذا التفت البقرة فاجأ زمان التفات البقرة بين اوقات رجل يسوق كذا حققه في شرح اللباب ولعل هذا مبني على تجريد اذ واذا عن معنى الظرفية والا فلا يخلو اما ان يكونا ظرفي مكان كما هو مذهب المبرد فيكون العامل فيهما هو الجواب كما انه عامل في اذ واذا الآن اذ واذا ح غير مضاف اليه حتى يمتنع عمله فان ظرف المكان لا يضاف الى الجملة الا حيث او ظرفي زمان كما هو مذهب الزجاج وهو فاسد لانه لا يكون لفعل واحد ظرفا الزمان والاحسن ما قال الشارح الرضي في بيان ما بعدهما المحلي بعد دخول اذ واذا في جوابهما ان اذ واذا ان كانا ظرفي مكان غير مضافين فالعامل هو الجواب لعدم المانع فكان اذ واذا منصوبين في محل على انهما ظرفا مكان وبينما

وبينما

وبينما على انهما ظرفا زمان له فتقدير بينما زيد قائم اذا رأى هندا اي هندا بين اوقات قيام زيد في ذلك المكان اي مكان قيامه وان كانا ظرفي زمان فهما مضافان مخرجان عن الظرفية مبتدأ ان خبرهما بينا وبينما فالتقدير وقت رؤية زيد هندا كائن بين اوقات قيامه قوله وهو مستحيل منه لانه متمدن اه حتى لو ادعى الرسالة لا يظهر على يده الخارق عادة قوله وقد سبق في صدر الكتاب اه اشارة الى دفع ما يقال كيف يكون الكرامة معجزة لنبيه لان المعجزة مأخوذة في مفهومها ان يكون مقرونا بالدعوى ولا دعوى في الكرامة وحاصل الدفع ان عدها من قبيل الاستعارة المبنية على التشبيه لا على سبيل الحقيقة فلا اشكال قوله ومثل هذا السوق اه هذا دفع ما يقال ان منطوق الحديث نفي فضيلة احد على ابي بكر لا نفي المساواة فلا يثبت افضليته وحاصل الدفع ان مثل هذا الكلام انما يقال في العرف لاثبات الافضلية وان كان المنطوق لا يفي بذلك فانك اذا قلت لا رجل افضل من زيد يفهم منه اثبات افضلية زيد قطعا قوله يرد عليه انه ان اريد بعد موت اه يعني اذا اريد البعدية الزمانية فان اريد بالزمان زمان موت النبي عليه السلام لم يفد التفضيل صريحا على من مات قبل موت النبي عم وبعد بعثته وان اريد زمان بعثة النبي يفيد منطوقه تفضيله على النبي فلا بد من تخصيص النبي عم وعلى كلا التقديرين سواء اريد بعد موت النبي او بعد بعثته لا يفيد التفضيل صريحا على سائر الامم وفائدة التقييد بعد صريحا ومنطوقه ظاهر لا حاجة الى البيان قوله وكذا ادريس والخضر والالياس اه وانما اكتفى الشارح بذكر عيسى لان حياته ونزوله الى الارض واستقراره عليه قد ثبتت باحاديث صحيحة بحيث لم يبق فيه شبهة ولم يختلف فيه احد بخلاف الثلاثة الباقية قوله اي اكثر اهل السنة والجماعة اه انما فسر السلف باكثر اهل السنة لئلا ينافي قول الشارح فيما بعد وكان السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان رض عنه قوله امر لا يعلم الا باخبار من الله تع وليس الاختصاص بكثيرة اسباب الثواب موجبا لزيادته قطعا لان الثواب تفضل من الله تع فله ان يعاقب المطيع ويثيب غيره قوله واما كثرة الفضائل فمما يعلم اه هذا مخالف لما قال الآمدي انه قد يراد بالتفضيل اختصاص احد الشخصين عن الآخر اما باصل فضيلة لا وجود لها في الآخر واما بزيادته فيها لكونه اعلم مثلا وذلك ايض غير

مقطوع به فيما بين الصحابة او ما من فضيلة تبين اختصاصها بواحد منهم الا ويمكن مشاركة غيره له وبتقدير عدم المشاركة فقد يمكن بيان اختصاص الاخر بفضيلة اخرى ولا سبيل الى الترجيح بكثرة الفضائل لاحتمال ان يكون الفضيلة الواحدة ارجح من فضائل كثيرة اما لزيادة شرفها في نفسها او لزيادة كميتها فلا جزم بالافضلية بهذا المعنى ايضا قوله والمشهور ان ابا بكر رضي الله عنه اه يعني ما ذكره الش من ان اجتماع الصحابة كان في يوم وفات النبي صلى الله عليه وسلم مخالف لما هو المشهور ان ابا بكر رضي الله تع عنه خطب في ذلك اليوم وان الاجتماع كان في اليوم الثاني من وفاته وقت الصبح قوله سقيفة بني ساعدة في الصحاح السقيفة الصفة ومنه سقيفة بني ساعدة قوله لشبهة هي ترك القصاص عن قتلة عثمان رضي الله تع عنه متعلق بقوله بغوا يعني ان معاوية واحزابه بغوا عن طاعته لشبهة هي ترك القصاص عن قتلة عثمان رضي الله عنه وظنوا ان تأخيرهم مع عظم جنايتهم يوجب الاغراء بالائمة ويعرض الدماء للسفك وظن علي رضي الله عنه ان تسليم قتلة عثمان رضي الله عنه مع كثرة عشائرهم واختلاطهم بالعساكر يودي الى اضطراب امر الامامة لايكون اصوب في بدايتها فرأى التأخير اصوب به حينما قوله ويحتمل ان يراد اه اي يحتمل ان يراد بالخلافة الواقعة في الحديث الخلافة على الولاء وهو ان لايقع فيها فتور امارة سواء كانت كاملة لايشوبها شيء من المخالفة اولا فبين جواب الش والمحشي فرق ظ فما ذكره الفاضل المحشي بهذا المعنى ليس مغايرا لما ذكره الش وهم وهذا الجواب اولى من جواب الش لانه يشكل عليه بخلافة عثمان وعلي رضي الله عنهما فانه خالف معهما اهل البغي فكيف يصح ان الخلافة التي لايشوبها شيء من المخالفة ثلثون سنة وايضا حصر الخلافة الكاملة في ثلثين لايقتضي ان يكون بعدها ملكا وامارة بل خلافة غير كاملة قوله فان وجوب المعرفة يقتضي اه فيه بحث لانه بظاهره يدل على وجوب تحصيل المعرفة اي وجد الامام لا على وجوب نصبه قوله وهذه الادلة اي قوله لقوله عم وقوله ولان الامة قد جعلوا اه وقوله ولان كثيرا من الواجبات قوله فابطلان قاعدة الوجوب متعلق بقوله لا على الله اصلا وقوله والحسن والقبح العقليين متعلق بقوله لايجب عليه عقلا قوله وقد يقال المراد بالامام اه اي المراد بالامام في الحديث هو النبي عليه السلام كما في قوله تع اني جاعلك للناس اماما اي نبيا فالمعنى من مات ولم يعرف نبي زمانه فقد

مات ميتة جاهلية فلا اشكال قوله والمعصية ضلالة اي انما كان عصيان الامة كلهم باطلا لانه ضلالة والامة لا تجتمع على الضلالة لقوله عليه السلام لاتجتمع امتي على الضلالة قوله وقد يجاب بانه انما يلزم المعصية اه حاصله تخصيص الحديث بان المراد من مات ولم يترك فيه نصب الامام بحيث والاضطرار بدليل ان الضرورات تبيح المحظورات وبهذا الحديث يندفع الاشكال بعد الخلفاء العباسية ايضا قوله ان قلت حقيقة العصمة على ما ذكره اه يعني ان العصمة على ما ذكره الش عدم خلق الله تع الذنب وعدم عدم خلق الذنب وجود الذنب فيكون غير المعصوم مذنبا فكيف لايكون ظالما وانت تعلم ان هذا الاعتراض محالا ورود له لان الظلم على ما قرره المجيب اخص من المعصية لانه المعصية المسقطة للعدالة مع عدم التوبة فلا يلزم من كون غير المعصوم عاصيا مذنبا ان يكون ظالما اللهم الا ان يرجع هذا الاعتراض الى منع كون الظلم اخص من المعصية بناء على ما اشتهر من ان الظلم وضع الشيء في غير محله قوله قلت معنى قوله حقيقة العصمة اه يعني التعريف الذي ذكره الش ههنا تعريف بالغاية واما تعريفها الحقيقي على ما ذكره في شرح المقاصد فهو انها ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها وليس يلزم الا من لم يحصل له تلك الملكة ان يكون عاصيا بالفعل لجواز ان لايكون ملكة الاجتناب مع عدم صدور الذنب عنه وانما غير المعصوم لا يلزم ان يكون عاصيا حتى يكون ظالما ولايخفى عليك ان حمل قوله حقيقة العصمة ان لايخلق الله اه على ان غاية العصمة ومآلها ذلك ينافيه اتيان لفظ الحقيقة والحق ان العصمة كالشجاعة تقال على الملكة التي هي مبدأ الاثار وعلى نفس الاثار ايضا والش بين في شرح المقاصد المعنى الاول وفي هذا الشرح المعنى الثاني فلا تدافع بين كلاميه قوله ثم ان الظلم اه جواب ثان عن الاعتراض يعني على تقدير ان يكون حقيقة العصمة عدم خلق الذنب لايلزم ان يكون غير المعصوم ظالما لان عدم العصمة انما يستلزم المعصية والظلم اخص من المعصية لانه التعدي على الغير فليس كل معصية ظلما حتى يكون غير المعصوم ظالما وانما قيد الظلم بالمطلق لان الظلم المقيد بقيد نفسه يكون بمعنى التعدي على نفسه كما في وصف المؤذي بالظلم على نفسه قوله وقد يجاب اه اي قد يجاب عن احتجاج المخالف بقوله تع لاينال عهدي الظالمين ان المراد بالعهد عهد النبوة على ما هو رأي اكثر المفسرين بقرينة قوله تع اني جاعلك

للناس اماما فان امامته بالنبوة لا بالرياسة الكاملة فمن قال ان هذا الجواب خلاف الظاهر فقد عدل عن الظ قوله وقد يجاب بان معنى جعل الامامة شورى اه يعني ان هذا الاعتراض انما يرد لو كان معنى قوله جعل الامامة شورى انه جعل اقامة امر الامامة ذات مشورة بين ستة وليس كذلك بل معناه انه تعيين الامامة ذات مشورة بين ستة ويؤيده ما في تبصرة الادلة فوض اليهم لينظروا فينصبوا للامامة اصلحهم بذلك لكن كلام الكشف حيث قال في تفسير شورى لا ينفردون بامر اجتمعوا عليه يدل على انه جعل الخلافة مشتركة بينهم ولذا مال اليه الش قوله وهو امر آني ابتداء زمانى بقاء هذا الدفع ما يقال ان الآية انما تدل على نفي الوصول وهو امر آني لا بقاء له فيدل على نفي حصول عهد الامامة للظالمين ولا يدل على نفي بقائه له حتى يدل على انعزال الامام بالفسق وحاصل الدفع ان الوصول آني ابتداء وزماني بقاء فان الشيء اذا وصل لشيء يكون حدوث ذلك الوصول في الآن ويكون ذلك الوصول باقيا الى زمان الانفكاك بينهما فيكون مفهوم الآية لا يصل عهدي الظالمين ابتداء وبقاء فيدل على الانعزال قطعا قوله لانا نقول الوصول بالمعنى المصدري اه حاصل الجواب ان مدلول الفعل المعنى المصدري والمعنى المصدري للوصول آني والباقي انما هو الكيفية الحاصلة من المعنى المصدري المسمى بالحاصل بالمصدر وليس ذلك مدلول الفعل فلا تدل الآية الا على نفي وصول الامامة للفاسق ابتداء قوله على ان صيغ الافعال اه اي على انا لو سلمنا انه مدلول الفعل الحاصل بالمصدر لكن جميع صيغ الافعال موضوعة للتجدد فيكون مفهوم الآية لا يحدث وصول العهد للظالمين فلا تدل على الانعزال بل قوله يرد عليه اه ان اريد بالعصمة في قوله ولان العصمة ليست بشرط اه ملكة الاجتناب فمسلم انه ليس بشرط ابتداء لكن التقريب اعني استلزام الدليل للمدعى غير تام اذ المطابق لا يشترط عدم الفسق في بقاء الامامة ولا يلزم من عدم اشتراط الملكة عدم اشتراط عدم الفسق وان اريد بالعصمة عدم الفسق فالتقريب تام لكنا نمنع عدم اشتراطه في الامامة ابتداء قوله فالوا اه تأييد لاشتراط عدم الفسق قوله اعلم ان مباحث الامامة اه من المحشي دفع ما يقال ان مباحث الامامة من المباحث الفقهية لانها متعلقة بافعال المكلفين من حيث ان نصب الامام واجب عليهم ام لا فكيف عدها الش من مقاصد الكلام

ووجه

ووجه الدفع ظ قوله هو مكيال مخصوص اه اى النصيف مكيال مخصوص اصغر من المد فعلى هذا التقدير ضمير نصيفه راجع الى احدهم وقد يجيء النصيف بمعنى النصف فعلى هذا التقدير ضمير نصيفه للمد وهو ظ ومعنى الحديث لو انفق احد مثل احد ذهبا لما بلغ ثوابه ثواب انفاق احد من اصحابي مدا ولا نصفه وذلك لان انفاقهم كان في الضرورة وضيق الحال في نصرة النبي صلى الله عليه وسلم وصحابته مع صدق نيتهم وخلوص طويتهم وذلك مفقود بعد غلبة الاسلام قوله اى فاحبهم بحبي اشارة الى ان الجار متعلق بما بعدها دون المعنى المصدري والى ان الحب بمعنى المحبة والباء في بحبي صلة واداة للفعل مكملة اياه وهو واحد معاني الباء على ما في شرح المصباح وليست للسببية والالصاق على ما قال الفاضل المحشي لفوات المعنى الذي ذكره المحشي بقوله ان المحبة المتعلقة اه قوله والفروج على السروج الفروج جمع فرج والمراد ذوي الفروج اعني المرأة والسروج جمع السرج وفي الحديث لعن الله الفروج على السروج قوله يدل على انه المناط فان ترتب الحكم على الوصف يشعر بالعلية على ما بين في الاصول قوله اعلم ان اللفظ اذا ظهر المراد ومنه اه مثال المحكم قوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة فان قوله يوم القيمة سد باب النسخ ومثال المفسر قوله تع فاقتلوا المشركين كافة فان قوله كافة سد باب التخصيص لكنه يحتمل النسخ لكونه حكما شرعيا ومثال النص قوله تع مثنى وثلاث ورباع فانه سيق لبيان العدد وهو نص فيه وظ في حل النكاح لانه قد علم الحل من آية اخرى اعني قوله تع واحل لكم ما وراء ذلكم ومثال الخفي قوله تع والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانه قد خفي في النباش والطرار لاختصاصهما باسم آخر ومثال المشكل قوله تع وان كنتم جنبا فاطهروا فانه وقع الاشكال في الفم فانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى لا يفسد بدخول شيء في الفم فاعتبرنا الوجهين فالحق بالظاهر في الطهارة الكبرى حتى وجب غسله في الجنابة وبالباطن في الصغرى فلا يجب غسله في الحدث الاصغر وهذا اولى من العكس لان قوله تع وان كنتم جنبا فاطهروا بالتشديد يدل على التكلف والمبالغة ومثال المجمل قوله تع وحرم الربوا لان الربوا في اللغة الفضل وليس كل فضل حراما بالاجماع ولم يعلم ان المراد اي فضل ثم لما بين النبي صلى الله عليه وسلم بالاشياء الستة احتيج بعد ذلك

الى الطلب والتأمل ليعرف معناه ويحكم في غير المتشابه السنة ومثال المتشابه المقطعات في اوائل السور واليد والوجه ونحوها كذا في التوضيح قوله ولم يكن المستحل اه يعني ان يكفيرهذا متصور بوجهين احدهما ان لايكون مؤولا اصلا او يكون مؤولا و لكن في ضروريات الدين وعلى كلا التقديرين يكفر قوله فتاويل الفلاسفة اه اي اذا كان عدم الكفر مشروطا بان لايكون مستحلا مؤولا في غير ضروريات الدين* فتاويل الفلاسفة لدلائل حدوث العالم ونحوه مثل الجنة والنار والتنعيم والتعذيب لايدفع كفرهم لان ذلك من ضروريات الدين والتأويل في ضروريات الدين لايدفع الكفر قوله هذا في غير الاجماع اه يعني كون استحلال المعصية الثابتة بالدليل موجبا للكفر انما هو في غير الاجماع القطعي من الكتاب والسنة واما كفر منكر الاجماع القطعي ففيه خلاف قال الش في التلويح اما الحكم الشرعي المجمع عليه فان كان اجماعه ظنيا فلا يكفر جاحده اتفاقا وان كان قطعيا فقيل يكفر وقيل لايكفر والحق ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقا وانما الخلاف في غيره قوله اي على تقدير كون الجازم عاصيا انما قيد بهذا ليصح ترتب قوله فيلزم ان يكون المعتزلي مطيعا او عاصيا كافرا لانه اما امن او ايس قوله معنى هذه القاعدة اه دفع لما يقال ان من واظب طول عمره على الطاعات ومع ذلك اعتقد قدم العالم يلزم ان لايكفر لانه من اهل القبلة وحاصل الدفع ان هذه القاعدة انما هو في المسائل الاجتهادية لافي ضروريات الدين اذ منكرها كافر بالاتفاق ولايخفى انه لاحاجة الى هذا التقييد لان اهل القبلة هم الذين اتفقوا على ما هو من ضروريات الدين فمن واظب على الطاعات مع عدم اعتقاد ضروريات الدين لايكون من اهل القبلة قوله ثم ان هذه القاعدة اه هذا البحث دفع ما ذكره الش فيما سياتي بقوله هذا والجمع بين قولهم لايكفر احد من اهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن او مثاله مشكل ووجه الدفع ان هذه القاعدة من الشيخ الاشعري وتابعه اكثر الفقهاء وهو المروي في المنتقى عن ابي حنيفة رحمه الله واما البعض الآخر من الفقهاء فلم يوافقهم في تلك القاعدة وقالوا بتكفير الشيعة والمعتزلة فلا يتحد القائل بالنقيضين فلا احتياج الى الجمع قوله اي اطلاعا اه يعني ليس المراد بالمطالعة ما ينبا ورمنه من كونه بلا واسطة بل الاطلاع مطلقا سواء كانت بلا واسطة او بواسطة الفاء الجن قوله فالمعنى ان له تعلقا وقربا اه اي معنى انه له مس من الجن ان له تعلقا وقربا من الجن لا المعنى الظ من المس وهو الملامسة قوله رئي فعيل من رأى برأي

رأيا فهو رئي بمعنى فاعل فالمعنى ان له تعلقا وقربا من الجن قوله وتابعه اسم لفريق من الجن والتاء فيه للنقل من الوصفية الى الاسمية قوله وغوره الى قعر الارض غار الماء يغور غورا اي سفل في الارض قوله بضم الفاء اسم كالفتوى وبمعناه اذ هو ما افتى به الفقيه وقد تفتح الفاء قوله فقال سليمان ع م وهو ابن احدى عشرة سنة ومن هذا يعلم ان حكم سليمان ع م كان بالاجتهاد لعدم سن الوحي قوله ثم يرادون اي يرد كل واحد من صاحب الحرث والغنم لكل من الحرث والغنم الى صاحبه قوله فقال داود عليه السلام القضاء ما قضيت ومن هذا يعلم ان حكم داود ع م كان بالاجتهاد والالما جاز له الرجوع عنه ولما جاز لسليمان عليه السلام خلافه قوله واعترض على الدليل اه يعني لانم انه لوكان كل من الاجتهادين صوابا لما كان لتخصيص سليمان بالذكر جهة لانه يجوز ان يكون تخصيصه عليه السلام بالذكر لكون ما فهمه احق وافضل وان كان ما فهمه داود ع م ايضا حقا يشعر بذلك قوله غيرهذا او في بصيغة التفضيل فكانه قال هذا حق لكن غيره احق يشعر بذلك قوله وكلا آتينا حكما وعلما فانه يفهم منه اصابتهما في فصل الخصومات والعلم بامور الدين واما اعتراض سليمان ع م فمبني على ان ترك الاولى من الانبياء عليهم السلام بمنزلة الخطاء عن غيرهم قوله اعترض عليه بان الاجماع اه يعني ان الاجماع بان الثابت بالنص واحد انما هو فيما ثبت به صريحا وهو في غير الاجتهاديات والبحث في الاجتهاديات الثابتة حكمها بالنص معنى فلا يستلزم الدليل المط لعدم تكرار الاوسط اذ يصير الدليل هكذا الثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وكل ما هو ثابت بالنص صريحا فهو واحد قوله على ان القياس اه اي على انا لانم ان القياس مظهر فانه عند الخصم القائل بان كل مجتهد مصيب مثبت بالحكم فلا يتم الدليل قوله اعترض عليه بانه ان اريد اه يعني ان اريد انه لاتفرقة في العمومات الواردة انه لافرق بين الاشخاص فيما ثبت بالعمومات صريحا وهو الحكم الغير الاجتهادي فمسلم لكنه لايثبت المط اذ المدعى ان الحق في الاجتهاديات واحد وهو انما يتم لو انتفت التفرقة بين الاشخاص فيهما وان اريد انه لاتفرقة في العمومات بالنسبة الى الحكم الثابت به مطلقا سواء كان اجتهاديا او غيره فهو اول المسئلة ومحل النزاع قال الش في التلويح والاصوب ان يقال لوكان كل مجتهد مصيبا يلزم الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخص واحد فيما اذا استفتى

عامي لم يلتزم تقليد مجتهد معين مجتهدين حنفيا وشافعيا فافتاه احدهما باباحة
النبيذ والاخر بحرمته ولم يترجح احدهما عنده ولم يستقر علمه على شئ منهما وايضا
اذا تغير اجتهاد المجتهد فان بقي الاول حقا لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه
والا لزم النسخ بالاجتهاد وكذا المقلد اذا صار مجتهدا قوله الوجهان الاولان
يفيدان اه يعني ان الوجهين الاولين وان كان يفهم منهما صريحا تفضيل ادم على
الملائكة الا من الرسل لكنهما يفيدان تفضيلا بناء على انه لا قائل بالفصل بين ادم
وغيره من الرسل لكن لا يفيدان تفضيل عامة البشر على عامة الملائكة قوله فاما
ان يخص اه يعني ان تخصيص تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة يتصور في الاية
بوجهين اما بان يخص من ال ابراهيم وال عمران غير الانبياء ويكون المراد هو الرسل
منهم اولا واما فيفيد تفضيل رسل البشر على الملائكة فقط دون عامة البشر
على عامة الملائكة واما بان يخص من العالمين رسل الملائكة ويكون المراد ماسوى
رسل الملائكة فيفيد تفضيل الرسل والعامة من البشر على عامة الملائكة فقط
ولا يفيد تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعلى كل تقدير لا يثبت المدعى
ويمكن ان يقال ان مقصود الشارح ان الاية على عمومها باق ولا يخص ال ابراهيم وال
عمران ولا العالمين فيفيد تفضيل جميع الرسل والعامة من البشر
على جميع العالمين وانما يخص هذا الحكم من عامة البشر بالنسبة الى رسل الملائكة
فلا يرد الاعتراض الذي اورده المحشي قوله لكن الثاني اولى يعني ان تخصيص
العالمين اولى من تخصيص ال عمران وال ابراهيم لان الاحتياج الى التخصيص
انما حصل بسببه قوله وقد قال صلى الله عليه وسلم افضل الاعمال احمزها اي حديث
ابن عباس رض احسن الاعمال احمزها اي امتنها واقواها كذا في الصحاح قوله وبه يظهر
ان هذا الوجه ايضا يفيد اه لا يخفى عليك ان المنع الذي ذكره متجه في
عامة الملك بالنسبة الى عامة البشر اعني اتقياء المؤمنين فهم الدليل
على عمومه جدا مهابة ما اعددت ايراده في هذا الكتاب
مستعينا بالملك الوهاب وعليه التكلان
في كل باب الحمد لله على الاتمام
والصلوة على سيدنا خير الانام وعلى اله
واصحابه الكرام